

جلجامتش
عق. شمساني

تراث الإنسانيّة

سلسلة تتناول بالتمحيص والبحث والتحليل
مواضيع الكتب التي أثّرت في الحضارة الإنسانية

بإسلام

الخطوة المتخذة من الأدب بار والكتاب والعمار

هديتي للصديق علي المدن

المجلد الرابع

دار الرشاد الجديدة

السلوك للمقرئ

بمقام
الدكتور محمد مصطفى زيادة

أستاذ بكلية الآداب بجامعة القاهرة

عصره من زاوية أبناء الفئة الفكرية من الطبقة الوسطى على قول المصطلح الاجتماعي في العصر الحاضر . أما هذه الحوادث فهي في مجموعها نوبات احتضار وذبول وأفول في دولة مملوكية ذات بطولات شاحمة سالقة ، وأعجاد ماضية ملأت عين التاريخ في الشرق والغرب . ولعشرين سنة هي سنوات طفولته ومراهقته وشبابه ، شهد أحمد المقرئ حوادث ذلك العصر الآفل من نافذته الفكرية المصرية البعيدة عن شئون الدولة المملوكية وأمرائها الذين جعلوا من السلاطين الأطفال وأشباه الأطفال وقتذاك ، ستاراً رقيقاً شفافاً ساذجاً يعملون من ورائه لتحقيق مطامع أميرية فردية ضيقة لم تلبث أن أزلت تلك الدولة المملوكية الكبرى من مسارح التاريخ إلى كتبه .

وفي وسط تلك الحوادث الصاخبة المتقلبة عكف الشاب أحمد المقرئ على الدراسة التقليدية لأبناء طبقته ، وهي دراسة علوم الدين وحفظ القرآن ومعرفة النحو ، ودراسة الفقه والتفسير والحديث ، وبعض العلوم الأخرى مثل التاريخ وتقويم البلدان والأدب والحساب . غير أن نظرة عابرة في مؤلفاته المستقبلية، تدل دلالة واضحة على مدى تأثيره بمحيطه من

للمؤرخ المصري أحمد المقرئ صدارة واضحة لا ريب فيها بين معاصريه وسابقيه ولاحقيه من المؤرخين في مصر الإسلامية ، وهو صاحب هذا الامتياز النادر المحسود بفضل مؤلفاته التاريخية وغير التاريخية المتنوعة ، وآخرها بحسب ترتيبها الزمني في سلك إنتاجه الوفير كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك . والترتيب الزمني وحده دون غيره من صفات ومؤثرات يجعل هذا الكتاب فخر مؤلفات المقرئ ، من حيث أنه منتهى مهاراته ، وخاتمة خبراته وقمة تجاربه وأوج نضوجه العقلي والعلمي والفني في كتابة التاريخ .

والمقدمة الطبيعية للتعريف الوافي بهذا الكتاب وأسلوبه ومحتوياته ، هي التعريف بادئ ذي بدء بعصر مؤلفه وتاريخ حياته وعديد مؤلفاته السابقة ، لأن لكل من هذه العناصر نصيباً ظاهراً ومستتراً في بناء ذلك الكتاب الكبير .

وأحمد بن علي المقرئ مولود سنة ١٣٦٤ ميلادية بحارة يرجوان بقسم الجبلية بمحافظة القاهرة الحالية ، في أسرة معروفة أجيالها بالاشتغال بالعلم بدمشق وبعليك والقاهرة ، أي أنه شهد حوادث

الحوادث المفطرة ، ومثله في ذلك مثل أستاذه عبد الرحمن بن خلدون الذي رأى ما بإسبانيا الإسلامية وشمال أفريقيا من تفكك وانحلال وفساد وفقنة ، فألهمه ذلك تأليف تاريخه المسمى كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر ، كما ألهمه كتابة المقدمة المشهورة التي غدت منذ تأليفها أساساً لدراسة تجارب الأمم ، وعوامل التطور في المجتمع ، وأسباب انهيار الدول .

وترددت هذه النغمة الاقتصادية الاجتماعية التاريخية في مؤلفات أحمد المقریزی ، لأسباب أولها عندي أنه تتلمذ لعدة سنوات على ابن خلدون ، إذ جاء هذا العالم المؤرخ الكبير - وهو أبو علم الاجتماع وفلسفة التاريخ - لاجئاً إلى القاهرة من موطنه تونس سنة ١٣٨٢ ميلادية ، ولم يلبث أن عقد خلال إقاماته المديدة بها حلقات دراسية كبيرة مبتدئاً بالجامع الأزهر ، ثم المدرسة القمحية بجوار جامع عمرو بن العاص ، ثم الظاهرية البروقية بشارع بين القصرين ، ثم الخانقاه البيبرسية بجوار باب النصر الحالي ، وصارت هذه الحلقات الدراسية نواة لمدرسة فكرية تخرج فيها أحمد المقریزی وغيره من معاصريه . والسبب الثاني هو المحيط المملوكي الذي انغمست فيه مصر وأهلها ، على حين عاش سلاطين المماليك وأمراؤهم في حزبية وعصبية عنصرية انتحارية بين الأتراك والجراكسة مرة ، وبين المماليك المتوطنين والوافدين مرة أخرى . وثمة سبب ثالث وهو أن أسرة المقریزی جاءت إلى مصر حديثاً في حياة أبيه من موطنها في بعلبك بלבнан الحالية ، ولا بد أن امتلأت أحاديث أسرته بوصف خصائص الحياة المصرية الجديدة عليها وبمقارنتها بالحياة في لبنان ، فتولدت فيه روح الاستطلاع والفحص منذ طفولته ومراهقته وشبابه .

ويرجع اسم المقریزی إلى حارة مقریز في بعلبك ، ولا يسع الباحث هنا إلا أن يشير إلى المطابقة الحرفية بين هذا الاسم ولفظ مقریزی في اللغة الإيطالية ، حيث يطلق هذا الاسم على جهة بايطاليا قرب روما مما يحتمل

معه أن تلك الحارة البعلبكية كانت سكناً لجالية من الجاليات الإيطالية الكثيرة التي وفدت للتجارة ببلاد الشرق الأدنى زمن الحروب الصليبية ، ثم خلفت اسمها بعد خروج الصليبيين وجالياتهم الأوروبية من الشرق . ورأيت من حق المقریزی على - وهو شيخى - أن أبحث عن هذه الحارة وموضعها القديم أثناء زيارتي بعلبك ، فلم أستطع أن أتعرف عليها برغم الحاحي في السؤال ، ولعلها كانت على مقربة من معبد الشمس القديم الباقية آثاره في بعلبك الحالية ، وهو المعبد الذي جعله الصليبيون حصناً ، وبنت الجاليات الأوروبية مساكنها حوله القامساً للأمن والحماية والتجارة .

ولا ينبغي هنا أن يتسرب إلى الذهن أن المقریزی من سلالة إيطالية لأن آباءه وأسلافه معروفون ، فجدّه لأبيه من كبار المحدثين الخنابلة وينتسب إلى الفاطميين على قوله ، وجدّه لأمه محدث كبير اسمه ابن الصايغ الحنفى ، وهو الذى كفل تعليمه لضيق حال أبيه على المقریزی فيما يبدو ، قبل أن يصبح هذا الأب من أصحاب الأملاك والعقار . ثم أن المقریزی كما قلت في العبارة الافتتاحية هنا جاء من أسرة معروفة أجيالها بالاشتغال بالعلم وهو ما لا ينتظر أن تشتغل به أسرة من الأسرات الأجنبية الأصل التي يشتغل أبنائها عادة في المهن والصناعات والحرف ، وثمة دليل ثالث ، أن المؤرخ السخاوى الذى اشتهر بتعقب أخبار السالفين والمعاصرين ، لم يذكر شيئاً عن هذا الاحتمال البعيد مع ما هو معروف عن السخاوى من الغرام بالنهش في أصول الناس وأسرارهم ، ولا سيما أهل صناعته من المؤرخين . والتحق أحمد بن على المقریزی بالخدم الحكومية بعد أن غدا يحكم طبقته وتعليمه من أهل القلم والمعرفة ، وهى التسمية المميزة لهذه الطبقة من طبقة أهل السيف وهم المماليك وخدمهم ، دون غيرهم من سكان البلاد المصرية . وأول عهد المقریزی بالخدم الحكومية كأبيه من قبله ديوان الإنشاء بالقلعة ، وهو الديوان الذى

يقابله في العصر الحاضر وزارة الخارجية ، فعمل ستة
١٣٨٨ موقعا - أي كاتباً - وهي وظيفة لا يبلغها
وقته ذلك سوى أصحاب المؤهلات العالية والموهبة
والمعرفة والتفوق في اللغة والأدب والتاريخ وتقوم
البلدان والحساب .

ثم عين المقرئ نائبا من نواب الحكم - أي
قاضياً - عند قاضي القضاة الشافعية ، بسبب ما اشتهر
عنه من الحفاصة للمذهب الشافعي منذ أيام دراسته
وتحوله عن مذهب الحنفية الذي نشأ فيه ، ثم صار
المقرئ إماماً لجامع الحاكم الفاطمي وهي وظيفة
كبيرة في ذلك العصر ، وتولى بعد ذلك وظيفة مدرس
للحديث بالمدرسة المؤيدية ، وهي وظيفة يقابلها في
المصطلح الجامعي في العصر الحاضر وظيفة أستاذ ذي
كرسي ، وربما كان تعيين أحمد المقرئ في تلك
الوظيفة التعليمية العالية بتوصية خاصة من أستاذه
عبد الرحمن بن خلدون لدى السلطان برقوق .

ثم انتقل المقرئ من التدريس إلى الحسبة حين
عينه السلطان برقوق سنة ١٣٩٨ محتسباً للقاهرة وللوجه
البحري ، فانتقل بذلك من دائرة المشتغلين بالعلم والتعليم
إلى دائرة الإدارة والاختلاط بمختلف طبقات المجتمع ،
ولا سيما أرباب الأسواق والمتاجر وأصحاب المهن
والصنائع . ذلك أن وظيفة المحتسب التي يقابلها في
العصر الحاضر عدة وظائف وزارية شملت وقتذاك
النظر في الأسعار الجارية ، وأحوال النقود وضبط
الموازين والمكايل والمقاييس ومراقبة الآداب العامة ،
ونظافة الشوارع وتنظيم حركة المرور بها ، مع
الإشراف على المدارس والمدرسين والطلاب ، والعناية
بالمساجد والحمامات والقياسر والوكالات ، فضلاً عن
مراقبة أصحاب الصناعات العالية من الأطباء والصيدالة
والمعلمين أي المهندسين المعماريين . ويضاف إلى هذه
الواجبات الكثيرة الداخلة في اختصاص المحتسب أحوال
الباعة الجواله والمتعشين والشحاتين والمتعطلين الذين

كانوا خطراً على الأمن ، ويتضح من ضخامة هذه
الوظيفة ومسئولياتها أن أحمد بن علي المقرئ الذي
عين عليها بأمر السلطان برقوق ، لا بد أنه اشتهر وقتذاك
بالكفاية والدقة في الإدارة والأمانة في تطبيق الأحكام
الشرعية ، غير أنه لم يلبث أن تنحى عن هذه الوظيفة
مرتين في عامين متتاليين ، إذ ضاق بمسئولياتها التي
شغلت وقته ليلاً ونهاراً ، وصرفته عن القراءة وتطلبت
منه الجلوس في دكة المحتسب للفصل في شكاوى السوق
والسوق ، وتوقيع العقوبات على المخالفين ، وإصدار الأوامر
إلى العرفاء والأعوان والتقياء ، مع العلم بأن وظيفة
محتسب القاهرة شملت الوجه البحري كله . وحوالي
ذلك الوقت تزوج أحمد المقرئ وأنجب ، إذ
لمعروف أن بنتاً له ماتت في سن السادسة بالطاعون
الذي اجتاحت القاهرة وسائر البلاد المصرية سنة ١٤٠٣ .
وهذا الطاعون بالذات هو الذي دفع أحمد المقرئ
إلى تأليف كتاب إغاثة الأمة بكشف الغمة ، كما دفعه
ضيقه بوظيفة الحسبة ومسئولياتها إلى تأليف كتاب
شذور العقود في ذكر النقود ، وكتاب الأكيال
والأوزان الشرعية . ويبدو أن هذه الكتب الصغيرة
كانت أوائل عهد المقرئ بالتأليف ، كما يبدو من
محتوياتها مدى تأثير عبد الرحمن بن خلدون في التكوين
الفكري عند تلميذه الموهوب .

ثم عاد المقرئ إلى دائرة المشتغلين بالتدريس مرة
أخرى ، حين عينه السلطان برقوق سنة ١٤٠٨ مدرساً
للحديث بالمدرستين الإقبالية والأشرفية بدمشق ، مع
التنظر على أوقاف المارستان - أي المستشفى - النوري
بها . ثم عينه السلطان فرج بن برقوق نائبا للحكم - أي
قاضياً - بدمشق ، استيفاء لشرط الواقف أن يكون
المتعينون على الأوقاف الدمشقية قضاة بها . لكن
المقرئ أي قبول هذا الشرف على الرغم من عرض
الوظيفة عليه مراراً ، ويظهر أنه سئم الخدم الحكومية
وضاق بتكاليفها وأعباؤها ، وأنه ملك من الموارد المالية

التي جاءت من الوقف، وما ورثه من الأملاك عن جده لأبيه بدمشق نفسها ما أغناه عن تضييع وقته في كسب العيش عن طريق مجالس الحكم والقضاء .

ويظهر كذلك أن المقرئ استطاع أن يكتب أول مؤلفاته الطويلة في هذه السنوات الدمشقية من حياته وهو كتاب السيرة النبوية الذي عنوانه امتاع الأسماع بما للرسول من الأبناء والحفدة والأحوال والأبناج ، وهو كتاب مشحون بصفحات متتالية من مؤلفات السابقين في تاريخ السيرة . ولما يرجح نسبة هذا الكتاب الضخم إلى تلك السنوات قول المقرئ في مقدمته « أنه غير جميل بمن تصدى للتدريس والافتاء وجلس للحكم بين الناس وفصل القضاء ، أن يجهل من أحوال رسول الله . . . وجميل سيرته . . . ما لا غنى عن معرفته » . وإلى تلك السنوات الدمشقية من حياة المقرئ يرجع كذلك كتاب النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم ، وهو كتاب مستمد من فكرة العصبية القبلية التي بنى عليها عبد الرحمن بن خالدون معظم نظرياته في فلسفة التاريخ .

ثم رحل أحمد المقرئ عن دمشق بعد إقامته بها نحو عشر سنوات وعاد إلى القاهرة ليتوفر على الدرس والتدريس والتأليف الذي وضحت موهبته فيه مما أخرجه من المؤلفات الصغيرة . غير أنه تراءى له أن يحج أولاً . كأنما أراد أن يفصل بين مرحلتين من حياته ، ومن أجل ذلك رحل المقرئ وأسرته حاجاً إلى مكة التي عرفها هو قبل ذلك وجاور بها مدة قصيرة لإبان طلبه العلم . على أنه ظل مقبياً بمكة هذه المرة نحو خمس سنوات واشتغل في تلك السنوات المكية من حياته بتدريس الحديث ، وربما يرجع تأليف كتابه الذي عنوانه « الكلام ببناء الكعبة بيت الله الحرام » ، وكتاب « ضوء السارى في معرفة تيم الدارى » وكتاب « التبر المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك » ، وكتاب « وصف حضرموت العجيبة » إلى هذه المدة

المكية من حياة المقرئ ، فإنها كلها كتب صغيرة خاصة بمحيط بلاد العرب ، وأخبارها ، ومن الراجح أن الكتاب المسمى « الإعلام بمن في أرض الحبشة من ملوك الإسلام » يرجع كذلك إلى هذه المجموعة المكية .

ثم استقر أحمد المقرئ بعدئذ بالقاهرة ، حيث أمضى بقية حياته الطويلة بحارة برجوان ، التي ما برح منذ شبابه يفاخر بها على سائر الحارات القاهرية في العصور الوسطى . ويظهر أنه جعل من داره بها مكاناً للدراسة تلاميذه وللتأليف الكثير في مختلف نواحي دراسته . وبدأ المقرئ نشاطه العلمي في هذه المرحلة من حياته بكتاب تاريخ القاهرة المسمى المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، وهو الكتاب المشهور باسم الخطط لأنه توفر فيه على دراسة المعالم القاهرية من حارات وشوارع ودروب وقياسر وحمامات ورباع وأسواق ومدارس وخوانق ومستشفيات ، فضلاً عن أخبار المدن المصرية الكبرى ، وتراجم رجال الدول ونظم الحكم في مختلف العصور . وافتتح المقرئ هذا الكتاب الزاخر بعبارة ناطقة بوطنية مصرية دافقة ، فقال : « وكانت مصر هي مسقط رأسي ، وملعب أترائي ، ومجمع ناسي ومغنى عشتري وحامتي وموطن خاصتي وعامتي . . . » غير أنه يبدو من حجم هذا الكتاب أن المقرئ اعتمد في تأليفه على كتاب صنفه قبله المؤرخ أحمد بن عبد الله الأوحدي ، فنقل من مسوداته بالجملة دون أن يشير إليه بكلمة واحدة . ولذا وصف عبد الرحمن السخاوي هذا الكتاب بقوله ساخراً أنه كتاب مفيد لكون المقرئ « ظفر - بمسودة الأوحدي فأخذها وزاد عليها زوائد غير طائلة » . وخشى المقرئ مما سوف تجلبه هذه التهمة من إساءة وأذى لسمعته العلمية ، بدليل مبادرته بالتلميح الإنكارى إليها في مقدمته لهذا الكتاب ، حيث قال « حسب العالم أن يعلم ما قيل ويقف عليه » . غير

أن ذلك التلميح لم يمنع بعض المعاصرين من ثريد هذه
التهمة ، فرأى المقرئ أن يقطع الطريق على أصحابها
بعبارة صريحة في كتاب آخر من مؤلفاته وهو «درر
العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة» حيث اعترف
بأنه استعان بمسودات الأوحدي ومصادرها في بناء
كتابه ، ودل بذلك على شجاعة أدبية شبه مفقودة في
العصر الحاضر .

ويتضح من اتجاه مؤلفات المقرئ بعد ذلك أنه
رسم لعمله المستقبل ترتيباً تاريخياً استهدف به أن يكتب
تاريخ كل دولة من الدول الإسلامية في مصر حتى
عصره في مؤلف مستقل . وبدأ المقرئ هذا الترتيب
التاريخي بكتاب «البيان والاعراب فيمن دخل مصر من
الاعراب» ثم أعقبه بكتاب «عقد جواهر الاسقاط
في أخبار مدينة القسطنطينة» وهو تأريخ لمصر منذ الفتح
العربي حتى قيام الدولة الفاطمية . ثم تلا ذلك كتاب في
الدولة الفاطمية سماه المقرئ «اتعاظ الحنفا بأخبار
الأئمة الفاطميين الخلفاء» ، ثم كتب بعد ذلك كتاب
«السلوك لمعرفة دول الملوك» في أربعة أجزاء ضخمة ،
وهو الكتاب الذي غدا أساساً لجميع التواريخ المصرية
في عصر الدولتين الأيوبية والمملوكية ، وحتى له أن
يكون فخر مؤلفات المقرئ وأن يكون عنواناً لهذا
المقال .

ومن الملحوظ أن المقرئ كتب المؤلفات المتقدمة
لتكون كلها ذيلًا على كتاب المواعظ والاعتبار ، وأنه
قصد في كل منها أن يشرح ما أجمله من أخبار الدولة
الإسلامية المصرية في ذلك الكتاب الكبير . ويظهر أنه
عكف أثناء تأليفه هذه الكتب المتقدمة على إعداد المادة
التاريخية لكتاب كبير آخر في التراجم والسير ، وعنوانه
«المقفى الكبير» ، وهو كتاب رغب المقرئ أن يجعل
منه معجماً كبيراً لتراجم حكام مصر ورجالها والواردين
عليها ، منذ أقدم العصور التاريخية المعروفة لديه إلى
ما قبل عصره . أما كتاب درر العقود الفريدة في تراجم

الأعيان المفيدة ، وهو الكتاب الذي تقدمت الإشارة
إليه ، فقصده به المقرئ أن يكون معجماً محلياً
لشخصيات عصره ، وربما بدأ الكتابة فيه وهو ماضٍ
في ترتيب معجمه الكبير .

وكما جعل المقرئ كتاب المواعظ والاعتبار
أساساً تفرعت عليه مؤلفاته التاريخية في مختلف مراحل
التاريخ المصري في العصور الوسطى ، فإنه استوحى ذلك
الكتاب واستلهمه لتأليف كتاب في التاريخ القديم
عنوانه «الجزء عن البشر» ، وهو عنوان يوحي إلى
الذاكرة بكتاب ابن خلدون .

ثم ألف المقرئ كتاب شارع النجاة في تاريخ
الأديان ، وهو أول كتاب مستقل من نوعه في اللغة
العربية . وتناول المقرئ بالتأليف موضوعات صغيرة
مرتبطة بالمتبع الذي عاش فيه وهي كذلك موضوعات
من وحي كتاب المواعظ والاعتبار ، مثل كتاب
الوزارة ، والمقرئ كذلك كتب صغيرة لا ينتظر
الباحث انصرافه إليها مثل المقاصد السنية في معرفة
الأجسام المعدنية ، وكتاب إزالة التبع والغناء في معرفة
الحال في الغناء ، وكتاب الإشارة والإعلاء في حل لغز
الماء ، وربما كان مرجع تأليف هذه الكتب المتباينة إلى
أيام ولايته وظيفته الحسنة .

وزادت مؤلفات المقرئ الكبرى والصغرى على
مائة كتاب ويتعجب المعاصرون والمتأخرون والمحدثون
أن ينسب ذلك العدد الوافر من الكتب إلى مؤلف
واحد ، وهذا التعجب لا يقتصر على مؤلفات
المقرئ ، بل يتعداه إلى مؤلفات المؤرخين في مصر في
العصور الوسطى وغيرها من البلاد في تلك العصور في
الشرق والغرب . أما تفسير ذلك فهو أن بعض الكتب
الصغرى التي كتبها المقرئ أو غيره من المؤلفين في
تلك العصور لم تعد موضوعاً بذاته أو حادثة بعينها ،
وبعض هذه الكتب لا تزيد عن مقالة طويلة في مجلة
شهرية أو رابعة أو نصف سنوية في العصر الحاضر ،

وهذا البعض يتسم في الواقع بالطابع الصحفي لتتوزع
أرباب الدولة وذلك قبل أن تصبح الصحافة جزءاً من
مقومات المجتمع .

ولهذا ينبغي أن تعد الكتب الصغرى عامة بمثابة أول
محاولة صحفية لتكوين ما هو معروف باسم الرأى العام
في المصطلح السياسى الحديث .

ولعل أهم المؤلفات المقرزية الصغيرة التى تقدمت
الإشارة إليها كتاب النزاع والتخاصم فيما بين بنى أمية
وبنى هاشم ، وكتاب إغاثة الأمة بكشف الغمة ، إذ
أرجع المقرزى في الكتاب الأول من هذين الكتابين
أمر التنافس على الخلافة في الدولة الإسلامية بين
الأمويين والهاشمين إلى عصبية الجاهلية القديمة ،
وأهل جانب الحوادث والحروب المريرة والشخصيات
المتنافرة ، التى لم تعد كلها أن تكون أسباباً طارئة .
أما الكتاب الثانى ، وهو إغاثة الأمة بكشف الغمة
فتناول المقرزى فيه تاريخ المجاعات التى نزلت
بمصر منذ أقدم العصور إلى زمنه . وأدى به البحث
إلى أن أسباب ما ينزل بالناس من مجاعات وطواعين
وأغليّة ، إنما هو سوء تدبير الملوك والحكام وغفلتهم
عن النظر في مصالح العباد لا نقص النيل أو قلة المطر ،
ولا غضب الله على أهل مصر خاصة ، وهو تخريج
اقتصادى سليم لم يسبق إليه أحد من المؤلفين في الشرق
الإسلامى أو الغرب المسيحى قبل المقرزى .

وثمة ناحية جذيرة بالانتباه في معرض هذه
الإشارات العابرة إلى بعض المؤلفات الصغيرة للمقرزى ،
وهى أنه على حين تتوج مؤلفاته الكبيرة بأخبار الخلفاء
والسلاطين والأمراء ، وتتوّد بحوادث العزل والولاية
وتفيض بالتراجم والوفيات حتى تكاد شخصية المؤلف
لا تظهر إلا بمنظار ، إذ بهذه الكتب الصغيرة تلقى
كثيراً من الضوء على هوية المؤلف ، وتدل على بعض
ملامح عصره وتوضح سبيل الفهم للأحوال الفكرية

والاجتماعية والاقتصادية ، وذلك أن المقرزى يعرض في
كتبه الصغيرة مسائل قل أن يستطيع التعرض لها في
حولياته الكبيرة ، ويتحلى من قيود تسجيل الأخبار ،
ويجروّ على الأدلاء بآرائه الخاصة في أسلوب النصيحة
بل يحاول أحياناً أن يعلل ويحلل حادثة بذاتها تعليلاً
عقلياً أو يناقش عيباً من عيوب المجتمع نقاشاً حرّاً .
وفى ذلك كله كذلك شرح لشخصية المقرزى الذى
توفى بالقاهرة أوائل سنة ١٤٤٢ م .

وبعد هذه الصفحات المختوية على الضرورى
الجوهري من أوصاف عصر أحمد بن على المقرزى
ومحيطه وحياته ومؤلفاته ينتقل هذا المقال انتقالاً طبيعياً
إلى وصف محتوى كتابه السلوك لمعرفة دول الملوك ،
وأول ذلك مقدمة سريعة في تاريخ السلاجقة الذين تفرع
عليهم سلاطين الأيوبيين ثم سلاطين المماليك بعدهم في
مصر والشام . ثم انتقل المقرزى من هذه المقدمة
المختصرة إلى نظام الحوليات الشاملة لعهد كل سلطان
من السلاطين ، وذلك بأن دون حوادث كل عام
تليوياً مستقلاً ، وتحت عنوان باسم ذلك العام بخط
كبير ومداد غير مداد المتن ، ثم ختم للحوادث بذكر
الوفيات والترجمة لأصحابها في شىء من الاختصار
العائد ، ثم انتقل إلى العام التالى فجعل له عنواناً جديداً ،
وسجل حوادثه على هذا النمط التقليدى الرتيب ، وهكذا
دون أن يؤلف من كتابته موضوعاً متصلاً ، ما عدا
أنه افتتح السنة أحياناً بذكر الوظائف الكبرى ومن
عليها ، وهذا في الغالب إذا جاء فاتحة السنة موافقة لقيام
سلطان جديد ، وحدث تغيير وتبدل بين موظفى
البلاط السلطانى ، واعتاد المقرزى كذلك أن يكتب
اسم السلطان الجديد بخط كبير ومداد مخالف ، غير أنه
لم يجعل من ذلك وقفة يلخص فيها أو يفلسف ، بل
اكتفى بعبارات افتتاحية حاذرة في أصل السلطان
وماضيه ، ثم انتقل إلى ذكر الحوادث والأسباب حسب
ترتيبها الزمنى على قدر الإمكان ، وهكذا إلى أن صار

مختارات من كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك

(١) جهاد صلاح الدين ضد الصليبيين وفتح

بيت المقدس سنة ٥٨٣ هـ .

(ج ١ ، ص ٩٢ - ٩٩)

وأهلت سنة ثلاث وثمانين وقد برز السلطان من دمشق لجهاد الفرنج يوم السبت أول المحرم، وأقر ابنه الأفضل على رأس الماء، ونزل بصرى فأقام لحفظ الحاج حتى قدموا في آخر صفر. فسار إلى الكرك، في اثني عشر ألف فارس ونازلها وقطع أشجارها، ثم قصد الشوبك ففعل بها مثل ذلك. وخرج الحاجب لؤلؤ على الأسطول من مصر وهو خمسة عشر شينياً، ليسير إلى الإسكندرية. وخرج العادل من القاهرة في سابع المحرم إلى بركة الجب وسار إلى الكرك، فر على أيلة والتقى مع السلطان على القريتين، وعادا إلى الكرك فنازلاها في ربيع الأول وضايق السلطان أهلها، ثم رحل عنها، ونازل طبرية. فاجتمع من الفرنج نحو الخمسين ألفاً بأرض عكا، ورفعوا صليب الصليبوت فافتتح السلطان طبرية عنوة في ثالث عشر ربيع الآخر وعاظ ذلك الفرنج وتجمعوا فسار إليهم السلطان، وكانت وقعة حطين التي نصر الله فيها دينه، في يوم السبت رابع عشره. وانهزم الفرنج بعد عدة وقائع وأخذ المسلمون صليب الصليبوت وأسروا الابرنس أرناط صاحب الكرك والشوبك وعدة ملوك آخرين، وقتل وأسر من سائر الفرنج ما لا يعد كثرة، ثم قدم الابرنس أرناط وضرب السلطان عنقه بيده، وقتل جميع من عنده من الفرنج الداوية والاسبتارية. ورحل السلطان إلى عكا فنازلها سلخ ربيع الآخر ومعه عالم عظيم.

قال العلامة عبد اللطيف بن يوسف البغدادي :
« كان السوق الذي في عسكر السلطان على عكا عظيماً ،

الكتاب كلها قرب المؤلف من عصره بجلا يومياً ضافياً بأخبار ما يقع بمصر وولاياتها وجاراتها من الحوادث الكبرى والصغرى ويتخلل هذا السجل الطويل شيء من أسعار المحاصيل وأحوالها ، أو فيضان النيل أو هبوب ريح سوداء تدفع الأبقار في الهواء، أو تفصيلات جدل أدبي ، أو أدوار محنة فقهية ، أو تعديل في نظم الحكم والجيش ، أو وصف مسجد أنشأه سلطان أو أمير ، أو نص رسالة أرسلها ملك من ملوك البلاد المخاورة وجواب السلطان عليها، وذلك فضلاً عن الوفيات والتراجم التي تطول أو تقصر بحسب مزاج المقرئ أو مقاييسه، وبحسب القيمة السياسية أو الاجتماعية أو العلمية للمترجم له .

والآن يأمل كاتب هذه الصفحات أن يجد القارئ الكريم وقتاً لمطالعات كبيرة في الأجزاء المطبوعة والمخطوطة من هذا الكتاب ، ليقراً منه ما يشاء ملء شهيته وطاقته، وليلمح بنفسه ما في صفحاته بين لحظة وأخرى من ومضات عابرة من شخصية المقرئ ، أو صرخات صامته من قلمه القوى ، أو نفحات من روح مؤلفاته المتنوعة ولا سيما إغاثة الأمة بكشف الغمة، لأنه لا سبيل إلى التعريف الحقيقي بذلك الكتاب أو غيره من الكتب الكبرى أو الصغرى إلا عن طريق القراءة الشاملة الكاملة ، لمشاركة المؤلف في تجربته ، فإذا لم تسعف الفرصة لذلك ، فلا أقل من استعراض صفحات نموذجية مختارة ، لمعرفة ما للمقرئ من مقدرات ومهارات في كتابة الأخبار التاريخية ، أو رسم اللوحات القلمية الواصفة لشخصية من الشخصيات الهامة في التاريخ المصري . وربما يكفى الاجتزاء هنا بالصفحات الخاصة بالسلطان صلاح الدين الأيوبي ، ثم بالصفحات المشتملة على عصر السلطان الناصر محمد بن قلاوون من باب الدعوة السريعة إلى القراءة المثقلة الواسعة .

ذا مساحة فسيحة ، فيه مائة وأربعون دكان بيطار .
وعددت عند طباخ واحد ثمانيا وعشرين قدرا ، كل
قدر تسع رأس غنم . وكنت أحفظ عدد الدكاكين
لأنها كانت محفوظة عند شحنة السوق . وأظنها سبعة
آلاف دكان ، وليست مثل دكاكين المدينة ، بل
دكان واحد مثل مائة دكان ، لأن الحوائج في الأعدال
والجوالقات ، ويقال إن العسكر انتنت منزلتهم لطول
المقام ، فلما ارتحلوا غير بعيد ، وزن سنان أجرة نقل
متاعه بسبعين دينارا ، وأما سوق البر العتيق والجديد
فشىء بهر العقل . وكان في العسكر أكثر من ألف
حمام ، وكان أكثر ما يتولاها المغاربة ، يجتمع منهم
اثنان أو ثلاثة ويحفرون ذراعين فيطلع الماء ، ويأخذون
الطين فيعملون منه حوضاً وحائطاً ، ويسرونه بحطب
وحصير ، ويقطعون حطباً من البساتين التي حولهم ،
ويحمون الماء في قدور وصار حماماً يغسل الرجل رأسه
بدهم وأكثر .

فلم يزل صلاح الدين على محاصرة عكا إلى أن
تسلمها بالأمان في ثاني جمادى الأولى واستولى على ما فيها
من الأموال والبضائع ، وأطلق من كان بها من المسلمين
مأسوراً وكانوا أربعة آلاف نفس . ورتب في كنيسها
العظمى منبراً ، وأقيم فيها الجمعة ، وأقطع عكا لابنه
الأفضل على ، وأعطى جميع ما للدواية من إقطاع
وضياع للفقير ضياء الدين عيسى الهكاري . وسار العادل
بعساكر مصر إلى مجد ليابا . فحصره وفتحته وغنم
ما فيه . وافتتحت عدة حصون حول عكا ، وهي
قيسارية وحيفا وصفورية ومعليا والشقيف والنولع
والطور . ونهب ما فيها وسبيت النساء والأطفال فقدموا
عماسد الفضاء ، وأخذت سبسطية ونابلس . وكتب
السلطان للخليفة بخبر فتح هذه البلاد ، ونزل للعادل على
ياقا حتى ملكها عتوة ونهبها وسبي الحرير وأسر الرجال .
وتنازل المظفر تقي الدين عمر تبين ، وأدركه السلطان
فوصل إليها في حادى عشر جمادى الأولى ، وما زال

محاصراً لها حتى تسلمها في ثامن عشر بأمان ، وجلا أهلها
عنها إلى صور وتسلم السلطان العدد والدواب والخزائن ،
وسار فأخذ صرخد بغير قتال . ثم رحل إلى صيداء ففر
أهلها وتركوها ، فتسلمها السلطان في حادى عشره
ونازل بيروت وضايقها ثمانية أيام إلى أن طلب أهلها
الأمان ، فأجابهم ، واستولى عليها في تاسع عشره . وأخذ
جيبيل فكان من استنقذ بالله من المسلمين المأسورين عند
الفرنج في هذه السنة ما يزيد على عشرين ألف إنسان ،
وأسر المسلمون من الفرنج مائة ألف أسير .

وهلك في هذه السنة القومص صاحب طرابلس .
وقدم المراكيس - أكبر طواغيت الفرنج - إلى صور وقد
اجتمع بها أئم من الفرنج ، فتملك عليهم ، وحصن
البلد فسار السلطان بعد فتح بيروت وتسلم الرملة والخليل
وبيت لحم واجتمع مع أخيه العادل ، ونالوا عسقلان في
سادس عشر جمادى الآخرة ، ونصبا الخانيق عليها ووقع
الجد في القتال إلى أن تسلم السلطان البلد في سلخه ،
وخرج منه الفرنج إلى بيت المقدس بعد أن ملكوه خساً
وثلاثين سنة . وتسلم السلطان حصون الدواية ، وهي
غزة والنطرون وبيت جبريل . وقدم عليه بظاهر عسقلان
ابنه العزيز عثمان من مصر ووافته الأساطيل وعليها
الحاجب لؤلؤ . وكانت الشمس قد كسفت قبل أخذ
عسقلان بيوم حتى أظلم الجو وظهرت الكواكب في
يوم الجمعة ثامن عشره .

وسار السلطان - وقد اجتمعت إليه العساكر -
يريد فتح بيت المقدس ، فنازله يوم الأحد خامس عشر
رجب ، وبه حشود الفرنج وجميعهم ، فنصب الخانيق ،
واقتل الفريقان أشد قتال ، واستشهد فيه جماعة من
المسلمين . وأيد الله بنصره المسلمين حتى تمكنوا من
السور وتقبوه وأشرفوا على أخذ البلد . فسأل الفرنج
حينئذ الأمان ، فأعطوه بعد امتناع كثير من السلطان ،
على أن يعطى كل رجل من الفرنج عن نفسه عشرة
دنانير مصرية سواء كان غنياً أو فقيراً ، وعن المرأة

خمسة دنانير ، وعن كل طفل من الذكور والإناث دينارين ، ثم صولح عن الفقراء بثلاثين ألف دينار .
وتسلم المسلمون القدس ، يوم الجمعة سابع عشر رجب ، وأخرج من فيه من الفرنج وكانوا نحو الستين ألفاً ، بعد ما أسر منهم نحو ستة عشر ألفاً ، ما بين رجل وامرأة وصبي ، وهم من لا يقدر على شراء نفسه .
وقبض السلطان من مال المفاداة ثلاثمائة ألف دينار مصرية سوى ما أخذه الأمراء وما حصلت فيه الخيانة .
والتحق من كان بالقدس من الفرنج بصور ، وتسامع المسلمون بفتح بيت المقدس ، فأتوه رجالاً وركباناً من كل جهة لزيارته ، حتى كان من الجمع ما لا ينحصر . فأقيمت فيه الجمعة يوم الرابع من شعبان وخطب القاضي عجي الدين بن الزكي بالسواد خطبة بليغة دعا فيها للخليفة الناصر والسلطان صلاح الدين ، وانتصب بعد الصلاة زين الدين بن نجما ، فوعظ الناس . وأمر السلطان بترخيم الخراب العمري القديم ، وحمل منبر مليح من حلب ، ونصب بالمسجد الأقصى وأزيل ما هناك من آثار النصرانية وغسلت الصخرة بعدة أحمال ماء ورد وبخرت وفرشت ، ورتب في المسجد من يقوم بوظائفه ، وجعلت به مدرسة للفقهاء الشافعية . وغلقت كنيسة قمامة ، ثم فتحت وقرر على من يرد إليها من الفرنج قطيعة يؤذيها . وخرجت البشائر إلى الخليفة بالفتح ، وإلى سائر الأطراف ورحل السلطان عن القدس لخمس بقين من شعبان يريد عكا ، وسار العزيز عثمان إلى مصر فكان آخر العهد به ، وسار العادل مع السلطان فنزل على عكا أول شهر رمضان ، ثم رحل السلطان منها ونزل على صور في تاسعه ، وكانت حصينة وقد استعد الفرنج فيها . فتلاحقت العساكر بالسلطان ، ونصب على صور عدة من المجانيق وحاصرها . واستدعى السلطان الأسطول من مصر فقدم عليه عشر شوانى . وصار القتال في البر والبحر ، فأخذ الفرنج خمس شوانى ووردت مكاتب الخليفة على السلطان ، وفيها

غلظة وإنكار أمور ، فأجاب بالاعتذار ، ورحل عن صور في آخر شوال وعادت للعساكر إلى بلادها . وأقام السلطان بعكا وسار العادل إلى مصر . فطرق الفرنج قلعة كوكب ، وقتلوا بها جماعة من المسلمين ، ونهبوا ما كان بها . وأتته على عكا رسل الملوك بالتهنئة من الروم والعراق وخراسان بفتح بيت المقدس .
وفي هذه السنة ، أعني سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة ، اجتمع الشمس والقمر والمريخ والزهرة وعطارد والمشتري وزحل وأظفار الذئب ، في برج الميزان أربع عشرة ساعة ، فاجتمع النجومون كلهم وحكموا بكون طوفان الريح ، وأنه ولا بد كائن وواقع ، فتقلب الأرض من أولها إلى آخرها ، وأنه لا يبقى من الحيوان شيء إلا مات ، ولا شجرة ولا جدار إلا سقط .
وكان معظم هذه الحكمة عن بلاد الروم . وأرجفوا بأنها هي القيامة فاتخذ قوم الكهوف والمغائر في الجبال وبالقوا في الاعتداد لمول ذلك اليوم . وقال القوم « كتب القدماء كلها أحالت على هذا الاجتماع ، وأن فيه دمار الدنيا » وكان ذلك في مسرى وفي جمادى الآخرة للسابع والعشرين منه وهو يوم الثلاثاء مع ليلة الأربعاء إلى يوم الأربعاء ، فلم تهب ريح ولا تحرك نيل مصر ، وهو في زيادته في مسرى ، ومن العادة أن تهب الريح من العصر إلى العشاء في وجه الماء ، فيقف باذن الله فتكون فيه الأمواج فلم يحدث تلك الليلة ولا ثاني يوم ولا قبلها بيوم شيء من ذلك ، وطلع الناس بالسراج الموقدة على السطوحات لاختبار الهواء ، فلم تتحرك نار ألبنة . وكان أشد الناس إرجافاً بهذه الكواكب الروم ، فأكذبهم الله ، وسلط عليهم السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف ، فأخذ كبارهم وكسرمهم ، وملأ الأرض من الأسرى شرقاً وغرباً ، وأخذ القدس وأصاب جماعة ممن كان يرجف بهذه الرياح آفات ، ما بين موت بعضهم واعتلال بعضهم .
وفيها خرج في سادس عشر جمادى الآخرة قتل

شامى إلى مصر، وهو أول قفل سلك بلاد الساحل، بلاحق يدفعه ولا مكس يؤديه، وفيها سار قراقوش التقوى، واستولى على القيروان، وحاربه ابن عبد المؤمن سلطان المغرب على ظاهر تونس فانكسر منه، وأقيمت الخطبة في ربيع الأول في تلك البلاد للسلطان صلاح الدين. فجمع ابن عبد المؤمن، وواقع قراقوش وهزمه، ففر قراقوش في البرية.

وفيها أمر السلطان بأن تبطل النقود التي وقع الاختلاف فيها وتضرر العامة بها، وأن يكون ما يضرب من الدينار ذهباً مصرياً، ومن الدراهم الفضة الخالصة. وأبطل الدراهم السود لاستئصال الناس الميزان، فسر الناس ذلك.

(٢) السلطان الناصر محمد بن قلاوون

(ج ٢، ص ٥٣٧ - ٥٤٥)

وكان يحب العمار، فلم يزل من حين قدم من الكرك إلى أن مات مستمر العمار. فجاء تقدير مصروفه كل يوم مدة هذه السنين ثمانية آلاف درهم. وكان ينفق على العمار المائة ألف درهم، فإذا رأى فيها ما لا يعجبه هدمها كلها وجدها على ما يختار، ولم يكن من قبله من الملوك في الانفاق على العمار كذلك، بل أراد المنصور قلاوون مرة أن يبني مصطبة عليها رفرف يقيه حر الشمس ليجلس عليها، فكتب له الشجاعى تقدير مصروفها أربعة آلاف درهم، فتناول الورقة من يد الشجاعى ومزقها وقال «أقعد في مقعد بأربعة آلاف؟»، انصبوا إلى صواناً إذا نزلت، ولا أخرج من بيت المال لمثل هذا شيئاً. وكذلك كان الظاهر بيبرس ومن قبله لا يسمحون بالمال، وإنما يدخرونه صيانة وخوفاً، ولم يعرف لأحد منهم أنه أنعم بألف دينار جملة واحدة. واستجدت في أيامه عمائر كثيرة: منها حفر خليج الإسكندرية من بحر قوة في مدة أربعين يوماً، عمل فيه فوق المائة ألف رجل من أهل النواحي، فاستجد

عليه عدة سواقى وبساتين في أراضي كانت سباخاً، فصارت مزارع قصب السكر والسهم. وعمرت هناك الناصرية، ونقل إليها مقدار بن شماس بأولاده وعدتهم مائة ولد ذكر. واستمر الماء طول السنة بخليج الإسكندرية. وأنشأ الميدان تحت القلعة، وأجرى له المياه وغرس فيه النخل والأشجار، ولعب فيه بالكرة في كل يوم ثلاثاء مع الأمراء والخاصكية، وعمر فوق القصر الأبلق، وأخرب البرج الذي عمره أخوه الأشرف خليل على الاصطبل، وجعل فوقه رفرفاً، وترك أصله من أسفل وعمر بجانبه برجاً نقل إليه الماليك. وغير باب التحاس بالقلعة، ووسع دهليزه، وعمر في الساحة قدام الإيوان طباقاً للأمراء. والخاصكية، وغير الإيوان مرتين، وفي المرة الثالثة أقره على ما هو عليه الآن، وحمل إليه العمدة الكبار من بلاد الصعيد، فجاء من أعظم المباني المملوكية. وعمر بالقلعة دوراً من باب القلعة من القلعة باباً ثانياً، وعمر حارة مختص وعمر الجامع بالقلعة والقاعات السبع التي تشرف على الميدان وباب القرافة لأجل سكنى سراريه، وعمر المطبخ وجعل عمائره كلها بالحجارة خوفاً من الحريق. وعزم أن يغير باب القلعة المعروف بالمرج، ويعمل له دركاء، فأت قبل ذلك، وعمل في القلعة حوش الغنم وحوش البقر وحوش المعزى وجابر الأوز وغير ذلك، فأوسع فيها نحو خمسين فداناً. وعمر الخانكاه بناحية سرياقوس ورتب بها مائة صوفى لكل منهم الخبز واللحم والطعام والحلوى وسائر ما يحتاج إليه. وعمر القصور بالقرب منها، وعمل لها بستاناً حمل إليه الأشجار من دمشق وغيرها، فصار به عامة فواكه الشام. وحفر الخليج الناصري، خارج القاهرة، حتى أوصله إلى سرياقوس، فعمر على هذا الخليج عدة قناطر منها قنطرة عند الميدان أنشأها الفخر فاخر الجيش، وقنطرة قدادار وإلى القاهرة، وغير ذلك، فصار بجانبه الخليج عدة بساتين، وعمرت به أرض الطبالة بعد خرابها من أيام العادل كتبغا.

وعمرت في أيام السلطان الناصر جزيرة القيل وناحية بولاق بعد ما كانت رمالا ترمى بها المالك الشاب ، وتلعب فيها الأمراء بالكرة ، فصارت كلها دوراً وقصوراً وجوامع وأسواقاً وبساتين وبلغت البساتين بجزيرة القيل زيادة على مائة وخمسين بستاناً ، بعد ما كانت نحو العشرين بستاناً . واتصلت العمارة على ساحل النيل من منية الشيرج إلى جامع الخطيرى إلى حكر ابن الأثير وزربية قوصون إلى منشأة الكتبة ومنشأة المهرائى إلى بركة الحبش ، حتى كان الإنسان يتعجب لذلك ، فانه كان يعهد هذا كله لئلا رمل وحلفاء ، فصار لا يرى فيه قدر ذراع إلا وفيه بناء .

وعمرت في أيامه أيضاً القطعة التي فيما بين قبة الإمام الشافعى إلى باب القرافة ، بعد ما كانت قضاء لسباق بحيل الأمراء والأجناد والخدام ، فتحصل به اجتماعات جليلة للتفرج عليهم ، إلى أن أنشأ السلطان تربة الأمير بييغا التركمانى ، فعمر ذلك كله ترباً وخوانك حتى صارت المائر متصلة من باب القرافة إلى بركة الحبش لا يوجد بها قدر ذراع بشير عمارة . وتنافس الأمراء في ذلك حتى بلغوا في عمارته مبلغاً عظيماً إلى الغاية .

وعمر في أيامه أيضاً الصحراء التي فيما بين القلعة وخارج باب المحروق إلى قبة النصر وكان هناك ميدان القبق من عهد الظاهر بيبرس برسم ركوب السلطان وعمل الموكب به ، وبرسم سباق الخيل ، وأول من عمر فيه الأمير قرأستقر بربه وعمل لها حوض ماء للسييل يعلوه مسجد ثم اقتدى به الأمراء والأجناد وغيرهم حتى امتلأ الميدان من كثرة المائر .

وعمر السلطان لماليكه عدة قصور : منها قصر الأمير طقتمر الدمشقى بحدوده البقر وبلغ مصروفه ثمانمائة ألف درهم ، فلما مات طقتمر أنعم به السلطان على الأمير طشتمر حمص أخضر ، فزاد فيه . ومنها قصر الأمير بكتمر الساقى على بركة القيل ، فعمل أساسه أربعين ذراعاً ، وارتفاعه عن الأساس مثلها فزاد مصروفه

على ألف ألف درهم . ومنها الكباش حيث كانت عمارة الملك الصالح نجم الدين أيوب ، فعمله السلطان سبع قاعات برسم نزول بناته وسراريه فيها للتفرج على ركوب السلطان إلى الميدان الكبير ، ولم ينحصر ما أنفق فيها لكثرتة . ومنها اصطبل الأمير قوصون بسوق الخيل تحت القلعة ، حيث كان اصطبل الأمير سنجر البشمقدار ، واصطبل ستقر الطويل . ومنها قصر بهادر الجوبانى بجوار زاوية البرهان الصائغ بالجسر الأعظم تجاه الكباش ومنها قصر قطلوبغا الفخرى ، وقصر الطبغا الماردىنى وقصر يلبغا وهو أجل ماعمره من القصور ، من صرف على أساسه خاصاً عن ثمن جبر وحجر وأجرة مائة وثلاثين ألف درهم وعمل نزوله في الأرض ثلاثين ذراعاً ، واحتيج فيه إلى زنة عشرة آلاف درهم لازورد الدهان سقوفه ثمنها مائة ألف درهم .

وعمر الأمراء في أيام السلطان الناصر عدة دور ، منها دار الأمير أيدغمش أمير آخور ، ودار آقبغا ، ودار طقزدمر ، ودار بشتاك على النيل - وهى تشتمل على ربع كبير فوق زربية بجوار جامع طبرس - وقصر بشتاك بالقاهرة وقد ذكرت هذه القصور والنور في كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والأمصار ذكرأ مستوعباً لأخبارها .

وكانت للسلطان عناية كبيرة ببلاد الجزيرة ، وعمل على كل بلد بها جسراً أو قنطرة ، وكانت أكثر بلادها تشرق لعلوها ، فعمل جسر أم ديتار في ارتفاع اثنتى عشر قصبة ، أقام العمل فيه مدة شهرين ، فحبس الماء حتى رويت تلك الأراضي كلها ، وعم النفع بها وقوى بسبب هذا الجسر الماء حتى حفر بحراً يتصل بالجزيرة ، وخرج في أراضيها عدة مواضع زرعت بعد ما كانت شامعة ، أخذ منها قوصون وبشتاك وغيرهما عدة أراضي عمرها ووقفوها ، واستجد السلطان على بقيتها ثلاثمائة جندى .

واستجذبت في أيامه عدة أراضى بنواحي الشرقية
وفوة وشباس، وأقطعت لعدة أجناد. وعمل أيضاً جسر
شيبين، فزاد بسببه خراج الشرقية. وعمل جسر
خارج القاهرة حتى رد النيل على منية الشيرج وغيرها،
وعمرت بسببه بساتين جزيرة القيل وكثر عددها.

وأحكم السلطان عامة أرض مصر قبليها وبحريها
بالترع والجسور حتى أتقن أمرها، وكان يركب إليها
برسم الصيد في كل قليل، ويتفقد أحوالها وينظر في
جسورها وترعها وقناطرها بنفسه بحيث أنه لم يدع في
أيامه موضعاً منها حتى عمل فيه ما يحتاج إليه.

وكان له سعد في جميع أعماله، فكان يقترح المنافع
من قبله، بعد أن كان يزهده فيما يأمر به حذاق
المهندسين. ويقول بعضهم «ياخوند!». الذين جاءوا
من قبلنا لو علموا أن هذا يصح فعلوه، فلا يلتفت
إلى قولهم ويفعل ما بدا له من مصالح البلاد، فتأتيه
أغراضه على ما يحب ويختار، فزاد في أيامه خراج مصر
زيادة هائلة في سائر الأقاليم. وكان إذا سمع بشرافي
بلد أو قرية من القرى أهمه ذلك، وسأل المقطع بها
عن أحوال القرية المذكورة غير مرة، بل كلما وقع
بصره عليه، ولا يزال يفحص عن ذلك حتى يتوصل
إلى ريتها بكل ما تصل قدرته إليه. كل ذلك وصاحبها
لا يسأله في شيء من أمرها، فيكلمه بعض الأمراء في
ذلك فيقول «هذه قريتي، وأنا الملزوم بها والمستول
عنها» فكان هذا دأبه. وكان يفرح إذا سأله بعض
الأجناد في عمل مصلحة بلده بسبب عمل جسر أو
تقاوى أو غير ذلك، وينبل ذلك الرجل في عينه، ويفعل
له ما طلبه من غير توقف ولا ملل في إخراج المال،
فإن كلمه أحد في ذلك فيقول «فلم يجمع المال في بيت
مال المسلمين إلا لهذا المعنى وغيره؟» فهذه كانت
عوائده. وكذلك فعل بالبلاد الشامية، حتى أن مدينة
غزة هو الذي مصرها وجعلها على هذه الهيئة، وكانت
قبل كآحاد قرى البلاد الشامية، وجعل لها نائباً، وصمى

ملك الأمراء، ولم تكن قبل ذلك إلا ضيعة من ضياع
الرملة، ومثلها فكثير من قرى الشام وحبلى والساحل
يطول الشرح في ذكر ذلك.

وأنشأ السلطان الناصر الميدان الكبير على النيل،
وخرب ميدان اللوق الذي أنشأه الظاهر بيبرس، وعمله
بستاناً حملت إليه الأشجار من دمشق وغيرها، فكانت
فواكه تحمل إلى الشراب خاناه السلطانية. ثم أنعم به
على الأمير قوصون، فبنى تجاهه على الزريبة المعروفة
بزريبة قوصون وقفهما.

واقضى به الأمراء في العمارة، فأخذ قوصون
بستان يهادر رأس نوبه - ومساحته خمسة عشر فداناً -
وحكره للناس، فبنوه دوراً وعرف بحكر قوصون.
وحكر السلطان حول البركة الناصرية أراضى البستان
فعمره الناس وسكنوا فيه. وحكر الأمير طقزدمر
بجوار الخليج بستاناً مساحته ثلاثون فداناً، وبنى له قنطرة
عرفت به، وعمل هناك حماماً وحوانيت، فصار حكراً
عظيماً للمساكين. وحكر الأمير آقبا عبد الواحد
بستاناً بجوار بركة القيل، فعمر عمارة كثيرة بعد ما كان
مقطع طريق، فصار قنطرة مدينة كبيرة. وأخذ بقية الأمراء
جميع ما كان من البساتين والجنينات ظاهر القاهرة
وحكروها، وحكرت الدادة حدق - وهى المعروفة
باسم ست مسكة القهرمانه - حكرين عرفا بها، فجاءوا
من أحسن الأحكار، وأنشأ لكل واحد منهما جامعاً
تقام به الجمعة، فأنافت الأحكار التي استجذبت في أيامه
على ستين حكراً حتى لم يوجد موضع بحكر. واتصلت
العمارات من خارج القاهرة إلى جامع ابن طولون
والمشاهد، وقد ذكرنا أيضاً هذه الأحكار في كتاب
المواعظ والاعتبار ذكر آشافياً.

وفي أيامه عمر الأمير قوصون بالقاهرة وكالة حيث
كانت دار تعويل البوعافى، وعمر الأمير طشتمر
حمص أخضر ربعاً بجوار حلدة البقر، وهو الذى
عمر قيسارية الحرييين بجوار الوراقين من القاهرة. وعمر

الأمير بكصر الساقى بمدينة مصر وبعين وحوانث على النيل ودار وكالة ومطابخ سكر، وعمر الأمير طقزدمر دار التفاح خارج باب زويلة والربع الذى فوقه .

وتجددت عدة جوامع فى أيامه أنافت على ثلاثين جامعاً : منها الجامع الناصرى بقلعة الجبل، جدهه السلطان الناصر وأوسعها، والجامع الجديد الناصرى ظاهر مصر على النيل، وجامع المشهد النفيس، وجامع الأمير كراى المنصورى بآخر الحسينية وجامع الأمير طبرس نقيب الجيش على النيل بجوار الخانكاه، وهو الذى عمر أيضاً مدرسة بجوار الجامع الأزهر بالقاهرة ، وجامع الأمير بدر الدين محمد بن التركمانى بالقرب من باب البحر، وجامع الفخر ناظر الجيش على النيل فيما بين بولاق وجزيرة القيل .

وهو الذى عمر جامعاً آخر خلف خص الكيالة ببولاق، وجامعاً ثالثاً بالروضة ، وجامع كريم الدين خلف الميدان ، وجامع شرف الدين الجاكي بسوقه الرئوى، وجامع الأمير قيدان الروى بقناطر الوز ، وجامع دولت شاه مملوك العلاقى بكوم الريش، وجامع الأمير جمال الدين آقوش نائب الكرك بطرف الحسينية ، وجامع ناصر الدين الخرافى الشرايشى بالقرافة، وجامع الأمير آقسقرشاد العائر قريباً من الميدان ، وجامعاً خارج باب القرافة عمره جماعة من العجم، وجامع التويه بباب البرقية - عمره مغلطاي أخو الأمير الماس - وجامع بنت الملك الظاهر بيبرس بالجزيرة المستجدة ، وعمر ما حوله أملاكاً كثيرة ، وجامع الأمير الماس بالقرب من حوش ابن هنس ، وجامع الأمير قوصون خارج القاهرة ، وجامع خارج باب القرافة، وجامع الأمير عز الدين أيدمر الخطيرى على النيل ببولاق ، وجامع أخى صاروجا بشون القصب، وجامع الحاج آل ملك بالحسينية، وجامع الأمير بشتاك على بركة القيل تجاه خانكاه ، وجامع سب حدق فيما بين قنطرة السد وقناطر السباع ، وجامع ست مسكه قريباً من قنطرة آقسقر ، وجامع الأمير الطنبغا الماردىنى خارج باب

زويلة ، وجامع مظفر الدين بن الفلك بسوقة الجميزة من الحسينية ، وجامع جوهر السحرى قريباً من باب الشرية، وجامع فتح الدين محمد بن عبد الظاهر بالقرافة . واستجد بلعشق فى أيام السلطان الناصر أيضاً جامع كرم الدين ، وجامع شمس الدين غريال ، وجامع الأفرم ، وجامع تنكرز وجامع يلبغا .

وبعد فإن مؤلفات المقرئى وغيره من قدماء المؤلفين السابقين فى مصر لا تزال توصف بأنها كتب صفراء باهتة المعرفة ، مع العلم بأنها كتب سبقنا المستشرقون إلى كتابة تاريخنا منها، فى مؤلفات أوربية يضاء ناصعة المعرفة . وأقول إن هذه الكتب العربية القديمة الحافلة بأصول التاريخ المصرى ليست باهتة المعرفة لما ينعتها بعض الناعتين المحدثين ، بل تشف محتوياتها عن ألوان زاهية مضيئة لمعرفة مصر وأهلها فى العصور الوسطى ، وهى معرفة واجبة علينا للدين نحن أبناءهم . ولا سبيل إلى إنكار هذه المعرفة الواجبة ، أو التنكر لها أو جحودها أو تصغير شأنها فى تكويننا الحاضر والمستقبل . وربما يقول بعض القائلين أن مقتضيات الحياة الحديثة تتطلب الاستمداد الثقافى من المؤلفات الغربية الحديثة فحسب ، لا من الكتب الشرقية القديمة وأشباهاها مما طال عليه سالف الأمد . وعندى أنه ينبغى على الشرق الأوسط أن يأخذ من قديم الشرق وحديث الغرب معاً ، على قاعدة الاختيار والاقتباس المستنير من المنبعين مع الملائمة والاعتدال .

ومن البدهى أن الاقتباس من المنبع الشرقى معناه إحياء كتب التراث القديم فى مختلف العلوم والفنون ، بالنشر السليم ، واستخدامها على نحو ما فعل المستشرقون قبلنا . ومن البدهى كذلك أن القنوع بالاستمداد من المؤلفات الغربية الحديثة ، يجعل البناء الثقافى فى الشرق العربى على أساس طارئ عليه ، وهو أخطر أنواع البناء عند أساتذة علم النفس التربوى والاجتماعى .

مابعد الطبيعة لأرسطوطاليس

بمستلم
الدكتور عبد الرحمن بدوي

وحوالى سنة ٣٦٦ ق . م وأرسطو فى سن الثامنة عشرة جاء إلى أثينا ودخل الأكاديمية ، وهى المدرسة التى كان يدرس فيها أفلاطون مؤسسها . فدرس على أفلاطون وظل يتلمذ له حتى وفاة الأستاذ ، مشتركاً فى التعليم فى الوقت نفسه ومؤلفاً لبعض المؤلفات الصغيرة المكتوبة غالباً على هيئة محاورات ، تقليداً لأسلوب الأستاذ (أفلاطون) فى الكتابة . توفى أفلاطون فى سنة ٣٤٨ ق . م فتولى رئاسة الأكاديمية ابن أخيه اسبوسميوس ، ففادر أرسطو أثينا ورحل هو وزميل له فى الدراسة يدعى اكسينوقراط إلى طرواد عند الطاغية هرمياس الأترنى ، وقام بالتدريس والبحث العلمى والاجتماعى . وبعد عامين أو ثلاثة نقل أرسطو مدرسته إلى ميتلين فى جزيرة لسبوس ، لكنه لم يقيم ثم طويلاً إذ دعاه فى سنة ٣٤٣ فيليب المقدونى إلى بلاطه فى مقدونيا ليكون مربياً لابنه الاسكندر الذى كانت سنة آنذاك ١٣ سنة .

وفى مقدونيا علم أرسطو نبأ وفاة هرمياس سنة ٣٤١ ، فجاءت أخت أو بنت أخى هرمياس ، وهى فوثياس ولجأت إلى فيليب ، فتزوجها أرسطو . لكنها ماتت بعد قليل بعد أن أنجبت منه بنتاً ، فتزوج

يحتل هذا الكتاب مركز الصدارة بين مؤلفات أرسطوطاليس وفيه أودع جواع فلسفته على أنه - كما أثبت ويجز - ليس كتاباً واحداً قصد أرسطوطاليس إلى تأليفه قصداً ، بل هو مجموع كتابات خطها فى ظروف مختلفة وأطوار من حياته متباينة ، ومن هنا لا يؤلف كلاً واحداً تسرى فيه روح واحدة ، كما تطرق الشك إلى صحة نسبة بعض فصوله إلى أرسطوطاليس .

حياة أرسطوطاليس

ولد أرسطوطاليس فى سنة ٣٨٤ ق . م بمدينة اسطاغيرا ، وهى مستعمرة قديمة أيونية على الشاطئ الشرقى من خليجية . وكان أبوه نيقوماخوس ، من جاعة الاسقلايين ، وهى نقابة الأطباء فى بلاد اليونان وكان طبيباً خاصاً لأمونتاس الثانى ملك مقدونية ، ووالد فيليب المقدونى الذى كان بدوره والد الاسكندر الأكبر . أما أمه فكانت أسرتها من خلقيس فى يوبيا وفقد أرسطو والده فى سن مبكرة ، وليس من المحتمل أن يكون قد تعلم منه الطب .

أرسطو مرة ثانية من امرأة من بلده « اسطاغيرا » ،
وهي التي أنجب منها ابنه نيقوماخوس الذي أهدى إليه
كتاب « الأخلاق » .

لكن لم تطل مهمة أرسطو مرياً للأسكندر ،
إذ تولى هذا العرش بعد ذلك بثلاث سنوات ،
فأنهك في الحياة العسكرية والسياسية . لكن
أرسطو لم يفارقه إلا بعد ذلك بمدة في سنة ٣٣٥ ق.م ،
إذ جاء في هذه السنة إلى أثينا وفتح مدرسة بالقرب
من معبد أبولون اللوقيوني ، ومن هنا سميت هذه
المدرسة باسم « اللوقيون » ، قامت تنافس أكاديمية
أفلاطون التي صار على رأسها آنذاك زميله القديم
أكسينوقراط . وظل أرسطو يدرس في مدرسته هذه
طوال اثنتي عشرة سنة ، ويقوم بالأبحاث الفلكية
والتشريحية والجوية والبيولوجية .

ولما توفي الأسكندر الأكبر في سنة ٣٢٣ ق.م
أصبحت اللوقيون مهددة من جانب الحزب المعادي
للمقدونيين ، لهذا رأى أرسطو من الحكمة ألا يجعل
الأثينيين يرتكبون نفس الجريمة التي ارتكبوها مع
سقراط ، فلجأ إلى مدينة خلقيس وطن أمه ،
حيث توفي في السنة التالية ، سنة ٣٢٢ ق.م وهو
في سن الثانية والستين .

مؤلفاته

ومؤلفات أرسطو عديدة متنوعة بحيث تؤلف
دائرة معارف عصرها . وقد ذكر لنا بطليموس
الغريب عنوانات ٨٢ منها تتألف من ٥٥٠ مقالة .
لكن قسماً كبيراً جداً منها ضاع ولم يصل إلينا .
لكن لحسن الحظ أن الذي بقي هو الجانب الأهم .
ذلك أن مؤلفاته تقسم إلى قسمين : « كتب منشورة »
ويقصد بها إلى عامة الجمهور ، و « كتب مستورة »
ويقصد بها إلى خاصة التلاميذ والمختصين وفيها العرض
الشامل لمذهبه . ومعظم أو جل ما ضاع ينتسب إلى

النوع الأول . وأما من حيث الأسلوب فالنوع الأول
أجمل ، روعيت فيه مقتضيات البلاغة ، ولهذا قال
عنها شيشرون إنها « نهر ذهبي يفيض بالبلاغة » .
وعلى العكس من ذلك كان النوع الثاني ، وهو الموجه
للخاصة ، ينقصه إحكام التأليف وبلاغة العبارة ،
ولهذا جاء بعضه كأنه مجرد مذكرات يستعان بها في
إلقاء المحاضرة ، أو على هيئة شذرات غير متناسقة
تماماً .

وتقسم كتب أرسطو من حيث الموضوع إلى
الأقسام التالية :

- (أ) الكتب المنطقية :
- (ب) الكتب الطبيعية .
- (ج) الكتب الميتافيزيقية .
- (د) الكتب الأخلاقية .
- (هـ) الكتب الشعرية .

(أ) الكتب المنطقية وتشمل

- ١- « المقولات » وفيه يبحث في أعم الصفات
التي تطلق على الموجودات من الناحية المنطقية :
الجوهر ، الكم ، الكيف ، المكان ، الزمان ،
الإضافة ، الوضع ، المثلث ، الفعل ، الانفعال .
- ٢- « العبارة » وفيه يبحث في القضية من الناحية
المنطقية .

- ٣- « التحليلات الأولى » - وهي بحث في
القياس .

- ٤- « التحليلات الثانية » - وهي بحث في البرهان .
- ٥- « المواضع الجدلية » ويبحث في الحجج المحتملة .

(ب) الكتب الطبيعية

- ٦- « السماع الطبيعي » وهو كتابه الرئيسي في
علم الطبيعة ، ويقع في ثمانين مقالات ، ويدرس
الحركة والطبيعة والزمان والمكان .

كتاب « ما بعد الطبيعة »

هذا العنوان : « ما بعد الطبيعة » لم يضعه أرسطوطاليس ، بل وضعه أندرونيقوس الروماني (عاش في القرن الأول قبل الميلاد) وهو يرتب كتب أرسطو بعضها تلو البعض فجاء هذا الكتاب بعد كتاب « الطبيعة » (« السماع الطبيعي ») ولهذا سماه « ما بعد الطبيعة » أى : التالى فى الترتيب الذى وضعه هو لكتاب الطبيعة . فالمسألة مسألة ترتيب خارجى فحسب ، ولا شأن له بموضوع الكتاب . أما الاسم الذى كان يطلقه أرسطو نفسه على هذا الكتاب فهو : « الفلسفة الأولى » .

و « كتاب ما بعد الطبيعة » يتألف من ثلاث عشرة مقالة ترقم بالحروف اليونانية من ألفا إلى نو ، لكن مقالة الألفا تقسم أحياناً إلى قسمين : ألفا الكبرى . وألفا الصغرى ، وبذلك يصبح عدد المقالات أربع عشرة مقالة .

وهناك ملخصاً إيجالياً بما فى كل مقالة مقالة :

١ - المقالة الأولى (ألفا الكبرى) : تعرف الفلسفة بأنها تفسير الأشياء بأسبابها ، أو عللها ، والعلل أربع : علة فاعلية ، علة غائية ، علة مادية ، علة صورية . وهذه الأخيرة هى الأهم فى نظر أرسطو ، وهى المعنى الحقيقى للعلة . ومن الفصل الثالث حتى العاشر يأخذ أرسطو فى بيان تاريخ الفلسفة قبله ابتغاء أن يبين أنه لم يتم حتى الآن وضع حل لمشكلة الحقيقة ، لأن الأبحاث لم تقم على العلة الأربع التى كشف عنها أرسطو فى القسم الأول من هذه المقالة . وهكذا يتأيد القسم الأول النظرى بالقسم الثانى التاريخى . ولهذا القسم الثانى أهمية خاصة بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة اليونانية .

٢ - المقالة الثانية (ألفا الصغرى) : موجزة جداً ، ويشك فى صحة نسبتها إلى الكتاب وإلى أرسطو

٧ - « فى النفس » ويبحث فى الحياة فى مختلف أشكالها ، خصوصاً الحياة الحسية والعقلية ، ووظائف النفس ، وقواها ، والعقل .

٨ - « فى الكون والفساد » - ويبحث فى تكون الأشياء وانحلالها .

٩ - « فى السماء » ويبحث فى الاجرام بنوعها : الفاسدة وهى الواقعة تحت فلك القمر ، والخالدة وهى الاجرام السماوية .

١٠ - « تاريخ الحيوان » - وهو دراسة علمية للحيوان .

(ج) الكتب الميتافيزيقية

١١ - « ما بعد الطبيعة » - وهو موضوع هذا البحث .

(د) الكتب الأخلاقية

١٢ - « الأخلاق إلى نيقوماخوس » - أهدها كما قلنا إلى ابنه ، والكتاب صحيح النسبة إلى أرسطو ، وفيه يدرس الأخلاق والفضائل الخ .

١٣ - « الأخلاق إلى أوديموس » أو بالأحرى « الأخلاق تأليف أوديموس » - إذ يشك تماماً فى صحة نسبته إلى أرسطو ، وهو بالأحرى بقلم أوديموس .

١٤ - « الأخلاق الكبرى » - وهو منتزع من الكتابين السابقين ، ومن الراجح أنه ليس لأرسطو .

١٥ - « السياسة » - ويبحث فى الدولة ونظمها .

١٦ - « دستور الأثينيين » - وهو واحد من

٥٢ دستوراً درسها أرسطو ، وقد عثر عليه فى سنة ١٨٩١ بالفيوم بمصر .

(هـ) الكتب الشعرية

١٧ - « فى الشعر » - ولم يبق منه إلا قسم ، وفقد القسم المتعلق بالقومودية ، بينما بقى لنا ذلك المتعلق بالطراغودية .

نفسه ، وفيه يردد نفس الذى قاله فى المقالة الأولى من أن الفلسفة هى البحث عن العلل النهائية . ولابد من التوقف عند علل نهائية ، لأنه لا يمكن الاستمرار إلى غير نهاية .

٣ - المقالة الثالثة (بيتا) يتناول فيها ١٤ مسألة ميتافيزيقية ويبين الحجج المؤيدة والحجج المعارضة . ومن هنا جاء بحثه هنا على هيئة شكوك (أپوريات) . فمثلاً يبحث (١) هل ينتسب إلى علم واحد أو إلى عدة علوم - البحث فى كل أنواع العلل ؟ (٢) هل مبادئ البرهان موضوع علم واحد أو عدة علوم ؟ (٣) هل هـ هنا علم واحد لكل الجواهر ، أو عدة علوم ؟ (٤) هل نقر بوجود جواهر محسوسة فقط ، أو نقر أيضاً بوجود جواهر غير محسوسة ؟ (٥) هل علم ما بعد الطبيعة لا يشمل غير الجواهر ، أو يشمل أيضاً الأعراض الخاصة بالجواهر ؟ (٦) هل الأجناس عناصر ومبادئ للموجودات ؟ أو هذا هو من شأن الأجزاء الأولى المؤلفة لكل فرد ؟ (٧) ولو سلمنا بأن الأجناس هى المبادئ الحقيقية فهل ينبغى أن نعد المبادئ هى الأجناس الأولى أو الأنواع الدنيا التى تقال مباشرة على الأفراد ؟ (٨) إذا لم يكن هاهنا غير الأفراد ، والأفراد عددهم لا يتناهى ، فكيف يتأتى الحصول على علم بلا نهائية الأفراد ؟ (٩) إذا لم توجد وحدة بين المبادئ فكيف تم المعرفة ؟ (١٠) إذا كانت المبادئ واحدة هى هى نفسها ، فكيف حدث إذن أن بعض الموجودات تكون وتفسد ، والبعض الآخر لا يكون ولا يفسد سوما السبب فى ذلك ؟ (١١) هل الموجود والواحد جواهر للأشياء أو ثم حقيقة أخرى هى موضوع الموجود والواحد ، وينبغى البحث عن طبيعتها ؟ (١٢) هل العناصر توجد بالقوة ، أو على نحو آخر ؟ (١٣) هل المبادئ كلية أو تتدرج تحت الأمور الفردية ؟ (١٤) هل الأعداد والأجسام والسطوح والنقط جواهر أو غير جواهر ؟

٤ - المقالة الرابعة (الجا) : موضوع علم ما بعد الطبيعة هو البحث فى الموجود بما هو موجود . وفى هذه المقالة يبحث أرسطو فى الموجود بما هو موجود ، أى من حيث وجوده فقط ، كما يبحث فى الابدائيات وفى مبدأ التناقض . وتنقسم المقالة إلى قسمين : الأول (فصل ١-٢) يحدد موضوع الميتافيزيقيا ، والثانى (الفصل ٣-٨) نقضى يشمل برهاناً غير مباشر على المبادئ الأولى ، وخصوصاً مبدأ التناقض .

٥ - المقالة الخامسة (الدلتا) : هذه المقالة عبارة عن قاموس فلسفى ، إذ فيها يقدم أرسطو ثلاثين تعريفاً مفصلاً لثلاثين مصطلحاً فلسفياً هى :

المبدأ - العلة - العنصر - الطبيعة - الضرورى - الواحد - الموجود - الجوهر - ذات الشئ ، المخالف ، المبين - الشبيه - المتقابلات ، المتضادات ، الغيرية النوعية - المتقدم والمتأخر - القدرة ، قادر على ، العجز ، عاجز عن - الكم - الكيف - الإضافة - التام - النهاية - فيه ، وبه ، ومن أجله - الوضع - الحال - الانفعال - العدم - الملك - يصدر عن - الجزء - الكل - المبتور - الجنس - الزائف - العرّض .

وواضح أن هذا المعجم الفلسفى لا يمكن أن يكون جزءاً من الكتاب الأصلى ، ولهذا يميل الباحثون إلى القول بأنه كان فى الأصل رسالة قائمة برأسها ثم أدمج فى كتاب ما بعد الطبيعة ، خصوصاً وأن ديوجانس اللايرسى (٥ : ٢٧) يذكر من بين مؤلفات أرسطو رسالة عنوانها : « فى الأمور التى تقال بعدة معانٍ » .

ولم يتخذ أرسطو فى إيراد هذه الألفاظ أية قاعدة.

٦ - المقالة السادسة (مقالة الاپسلون) : وفيه يتناول الشك الأول الذى وضعه فى مقاله البيتانا وأشرنا إليه من قبل ، ويتعلق بوحدة أو كثرة العلم

المتعلق بالعلل الأولى . والموضع المهم في هذه المقالة هو النقطة الواردة في ختام الفصل الأول وفيها يحاول أن يوفق بين التصور اللاهوتي الذي ورثه عن أفلاطون والذي يتميز بالقول بوجود إله عال واحد ، وبين التصور الأنطولوجي للميتافيزيقا بوصفها العلم الكلي بالوجود .

وبعد أن يميز أرسطو بين الفلسفة الأولى وبين سائر العلوم النظرية ، ويحدد طبيعتها وميادينها ويضع تقريرات حاسمة جديدة عن الوجود بما هو موجود ، ينتقل إلى دراسة المعاني المختلفة للوجود بحيث يستبعد من ميدان الميتافيزيقا على التوالي : الوجود بالعرض (فصل ٢ - ٣) والوجود بمعنى الحق (فصل ٤) ، إذ الأول غير قابل للعلم ، والثاني ليس إلا تعديلاً للفكر . كذلك يبحث في تحديد العلاقة بين الميتافيزيقا وسائر العلوم الفيزيائية والرياضية . ويبين معنى الحق والباطل .

٧ - المقالة السابعة (الزيتا) : يأخذ في دراسة الموضوع الأساسي للميتافيزيقا وهو مشكلة الجوهر . وينتهي إلى أنه لا يمكن أن نعزومرتبة الجوهر إلى الجنس والهيولى والكل والفرد أو أجزائه ، بل فقط إلى الماهية ، أى إلى الصورة ، لا الصورة بالمعنى الأفلاطوني ، بل الصورة غير المفارقة ، القائمة في الحسوس ، والتي هي موضوع التعريف .

٨ - المقالة الثامنة (الإيتا) : وتبحث في الجوهر من ناحية الصورة والهيولى ، وتحلل طبيعة هاتين .

٩ - المقالة التاسعة (الثيتا) : وتبحث في الجوهر منظوراً إليه في وجوده وتغيره على ضوء مبدأي الفعل والقوة . والبحث الأساسي فيه يتعلق بالقوة والفعل وأنواعها المختلفة وعلاقتها المتبادلة . وبهذا ينتهى البحث الذي بدأه أرسطو في المقالة السادسة عن معاني الوجود .

١٠ - المقالة العاشرة (الايوتا) وفيه يتم بحثه عن مبادئ الجوهر . فيعود إلى التحدث عن معاني الواحد : الواحد بمعنى المتصل ؛ الواحد بمعنى الكل ؛ الواحد بمعنى الفرد ؛ الواحد بمعنى الكلي . ثم ينتقل لبيان الكيفية التي بها يوجد الواحد . ويقابل بين الواحد والكثير ، ويفسر معنى التضاد ، ويشبع القول في الواحد والكثير ، والغيرية النوعية .

١١ - المقالة الحادية عشرة (الكفا) : تنقسم إلى قسمين متباينين : الأول (فصل ١ - ٧) تكرر لما سبق أن ذكره في المقالات الثالثة والرابعة والسادسة . والقسم الثاني (فصل ٨ - ١٢) منزع من كتاب «السباع الطبيعي» ؛ وهذه المقتبسات يبدو أنها من عمل أحد تلاميذ أرسطو ، لسوء كتابتها ، ويمكن أن يعد هذا القسم الثاني مدخلاً إلى ما بعد الطبيعة . وليس ثم اتصال طبيعي بين القسمين .

١٢ - المقالة الثانية عشرة (اللامدا) ، مقالة اللام تحل هذه المقالة المركز الرئيسي في الكتاب ، والصعوبات حولها عديدة . وقد رأى الباحثون المحدثون وعلى رأسهم بونتس ورص وييجر أن هذه المقالة تؤلف رسالة قائمة برأسها ، مستقلة عن كتاب ما بعد الطبيعة ، موضوعها تقرير وجود محرك أزلي أبدى غير متحرك للكون وطبيعة هذا المحرك .

ويرى ويجر أن هذه المقالة ترجع إلى عهد مبكر في حياة أرسطو ، وأنها كانت في الأصل محاضرة ألقى على الجمهور ، ومن هنا عني أرسطو بتحريرها فجاء أسلوبها متقناً بخلاف سائر مقالات الكتاب ؛ لكن يجب أن نستبعد منها الفصل الثامن (فيما عدا الفقرة ١٠٧٤ - ٣٢١ - ٣٧) الذي يرجع إلى عهد متأخر في حياة أرسطو يمثل تقدماً هائلاً بالنسبة إلى ما في سائر المقالة .

وتنقسم المقالة إلى قسمين منفصلين : الأول من الفصل ١ إلى ٥ ، والثاني من الفصل ٦ إلى ١٠ . في

الأول يلخص بسرعة النتائج المتعلقة بمشكلة الجوهر وينتهي إلى تقرير وجود موجود أول . والثاني يبحث في الموجود الأول وصفاته ، وينتهي إلى تفضيل القول بالوحدانية ؛ لكنه في الفصل الثامن يفضل التعدد ويقول بعدة محرّكين أوائل إما أن يكون عددهم ٤٧ أو ٥٥ ١٣ و ١٤ - المقتاتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة (المو والنو) : مقالتان نقديتان تنقدان بالتفصيل المذاهب التي تضع مبدأ الحقيقة خارجاً عنها ، أي التي تقول بالصور (المثل الأفلاطونية) أو الأعداد (الفيثاغوريون والنزعة المتأثرة بالفيثاغورية في الأكاديمية قبل وفاة أفلاطون وبعد وفاته) وهما يؤلفان كتاباً واحداً في نقد نظرية الصور ونظرية الأعداد .

• • •

وبعد هذا التخطيط الاجمالي لكتاب مابعد الطبيعة نلخص موضوعه :

الناس بطبعهم يرغبون في المعرفة ، والدليل على ذلك اللذة التي تنشأ عن الإحساس ، خصوصاً الإبصار ، لأنه الأقدر على جعلنا نحصل قدرأ أكبر من المعرفة .

لكن الإحساس ، وإن كان أساس معرفة الجزئ فإنه لا يكون العلم الحقيقي .

والفلسفة هي العلم ببعض الأسباب وبعض المبادئ فما هي هذه العلل والمبادئ ؟

إنها العلل والمبادئ الأولى .

وعلم مابعد الطبيعة هو العلم بالباحث في الموجود بما هو موجود ، وهذا أعم الأشياء ، ولذلك كان العلم بما هو أعم ، بينما العلوم الجزئية تتناول نواحي معينة محدودة : كالرياضيات تدرس المقادير ، والطبيعات تدرس الحركة .

علم ما بعد الطبيعة يدرس الموجود بما هو موجود وصفات الوجود الجوهرية . فما هي هذه الصفات ؟

هي : الواحد والكثير ، والذات والغير ، والامتداد بوجه عام ، والمتقدم والمتأخر ، والجنس والنوع ، ولكل والجزء .

وعلى هذا العلم أيضاً أن يفسر المبادئ الخاصة بكل علم علم ، مما هو مفترض في هذا العلم دون أن يبحث هذا العلم فيه .

وكل معرفة حقيقية هي معرفة بالعلل . ولهذا كان البحث عن العلل الأساس الأول في المعرفة .

وينتهي أرسطو إلى أن العلل أربع : فاعلية ، غائية ، مادية ، صورية . فالمنضدة التي أكتب عليها : عللها الفاعلية هي النجار ، والغائية هي إمكان الكتابة ، والمادية هي الخشب ، والصورية هي الصورة التي هي عليها ، وهذه الصورة هي ماهيتها وحقيقتها . وأهم هذه العلل العلة الصورية .

والجوهر هو الموجود الحقيقي ، ولهذا كان نظر الفلسفة الأولى في الجوهر : من حيث علله ومبادئه .

وه الجواهر ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالث جوهر غير متحرك . ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لا يتحرك ، ولم يترك كذلك . فيُطلب : هل يمكن أن يكون جوهر لا يبله الزمان ، ولا يقبل الاستحالات والتغيرات ، لكن يبقى على حاله الدهر كله ؟ وليس يمكن أن يقام على هذا المبدأ برهان . فإن البرهان لا يكون إلا من علل ومبادئ . والعلل الأولى التي هي المبدأ الأول لا توجد لها علة قبلها . لكننا ننظر : هل يمكن أن يكون جوهر ما أزلياً ؟ ثم نبحث : هل يمكن أن يكون جوهر غير متحرك ؟ - وهاتان صفتان للمبدأ الأول .

فقول : إن كانت الجواهر كلها تقبل الفساد ، والجوهر قبل جميع الأشياء الموجودة ، لزم

أن تكون جميع الأشياء الموجودة تقبل الفساد ، لكنه لا بد من أن يكون للموجودات جوهرٌ دائم الوجود ، عنه وجودها . وليس يعجب أن يكون في الموجودات جوهر أزلي ، إذ كنا نجد أشياء — من طبيعة الأعراض — أزلية لا تفسد . فإن الحركة والزمان ليس يمكن أن نضع لها كوناً وفساداً . فإننا إن وضعنا الزمان كائناً ، لزم أن يكون الزمان أقدم من كونه . وإن وضعنا أنه يفسد ، تخلف بعد فساد . فإن قول القائل : قد كان وقت لم يكن قبله زمان ، وسيكون وقت بعده زمان ، هي ألفاظ تناقض أصولها . لأن معاني هذه الألفاظ إنما هي أجزاء الزمان ، أو حدود فيه ، أو دلالات مقرونة به . فإن كان الزمان أزلياً ، فالحركة أزلية ، إذ كان الزمان مقداراً لها ، أو حدّاً عنها . وأيضاً ، فنقول إن الحركة لا تخلو أن تكون لم تنزل ، أو تكون : إن كانت حدثت ، فقد كان قبلها المحرك لها . فكيف يمكن أن تنوهم المحرك لها ، وهو أزلي ، لم يكن عنه (أى التحريك) الدهر كله ، وليس مانع يمنعه من أن يكون عنه ، ولا حدث حادث في حال ما أحدثها ، إذ كان جميع ما يحدث ، إنما يحدث عنه وليس شيء غيره يعوقه أو يرغبه . ولا يمكن أن نقول : قد كان لا يقدر أن يكون عنه قَدَر — لأن ذلك يوجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شيء آخر غيره هو الذي أحاله . وإن قلنا إنه منعه مانع ، يلزم أن يكون سبب المانع أقوى . وحدثت الحركة ليس يكون إلا بحركة . فيجب أن يكون قبل الحركة حركة : لأن الاستحالة والتغير والفتور إنما هي من أنواع الحركة . ولا بد من أن يكون جسم من الأجسام هو الذي يتحرك . فإن قلنا إن ذلك الجسم لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون ، وجب أن نغير بالسبب الذي له تغير

من السكون إلى الحركة . فإن قلنا إن ذلك الجسم حدث ، تقدم حدوث الجسم حدوث الحركة .

وإذ قد بان أن الحركة والزمان أزليان ، فالجسم أزلي . وإن كان العرض كذلك ، فبالجوى أن يكون الجوهر كذلك . والحركات : إما مستقيمة ، وإما مستديرة — والاتصال لا يكون إلا فيها (أى في المستديرة) ، لأن المستقيمة تنقطع . والاتصال أمرٌ ضروري للأشياء الأزلية . فإن الذي يسكن ليس بأزلي . ونقول إن الزمان متصل ، لأنه لا يمكن أن تكون قِطْعٌ منه مبتورة ، فيجب من ذلك أن تكون الحركة متصلة . فإن كانت الحركة المستديرة هي وحدها متصلة ، فيجب أن تكون هي الأزلية ، فيجب أن يكون محرك هذه الحركة أزلياً . لأن علة الأزلية يجب أن تكون أزلية ، إذ لا يكون ما هو أخس علة لما هو أفضل . فيجب أن يحرك تحريكاً دائماً . فإنه إن كان محركاً لكن ليس تحريكه دائماً ، فتحريكه لا يكون أزلياً ، وهذا لا يمكن أن يكون . فيجب إذن أن لا تنقطع بجواهر أزلية ساكنة كالصور . فإذن لا ينبغي أن نضع هذه الطبيعة بلا فعل ، ولا متعلقة ، لكن قادرة أن تحرك وتحيل . فإنه لا يمكن أن المبدأ الأول موجود في طبيعته ما هو بالقوة . لأنه يلزم من هذا أن يحتاج ذلك المبدأ إلى مبدأ آخر هو بالفعل ، حتى يُخْرِجَه إلى الفعل ، فيجب إذن أن يكون مبدأ موجود في الأشياء الموجودة ، الجوهر فعلاً ، فيكون أزلياً ، ولا يشوبه شيء من الهوى ، إذ ليس في طبيعته بالقوة .

ولا يجب أن نظن أن القوة قبل الفعل : لأن الفعل هو المُخْرِج لما بالقوة إلى الفعل . فإنه ليس شيء من المواد تتحرك بذاتها إلى الصورة . لكن كما أن الخشب لا يتحرك من ذاته إلى صورة السرير ، كذلك دم

الطمث ، والأرض لا تثبت شيئاً من النبات من ذاتها . وما كانت حركته دائمة ، فينبغي أن نجعل السبب فيها العلة التي حالها بالقياس إلى الأجسام المتحركة حال واحدة : فأما ما حركته مختلفة في أوقات مختلفة ، فحال العلة المحركة له في الاختلاف كحال المتحرك بعينها . والأجسام الكائنة الفاسدة لا تثبت وقتاً واحداً بحال واحدة . فإذا احتاج إلى علة تختلف بحسب اختلافها . ولأن الكون والفساد دائماً لا انقطاع له ، فقد احتاج العلة الفاعلة أن تكون مع اختلافها دائمة البقاء . فيجب أن يكون الاختلاف في هذه العلة من قبيلها ، والدوام من سبب آخر فهو إذن : إما من العلة الأولى ، وإما من هلة أخرى غيرها . ويجب ضرورة أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي السبب في بقائها دائماً وبقاء العلة الثانية . فصارت العلتان جميعاً عليّ الدوام والاختلاف . وهذا شيء شهد الحس عليه أيضاً : إذ يرى أن الفلك الأول يتحرك دائماً حركة واحدة بعينها ، وأفلاك المتحيرة (أي الكواكب السيارة) تتحرك دائماً حركة مختلفة . فإذا كان كذلك ، فما حاجتنا إلى طلب مبادئ آخر وترك هذه المبادئ ؟ (راجع كتابنا : « أرسطو عند العرب » ص ١٢ - ١٤) .

هكذا يشرح تاسطيوس المقدمات التي تأدى منها أرسطو إلى اثبات محرك أول غير متحرك ، تتحرك به سائر الأشياء ، وهو أزلي أبدي ، باق ، قديم . وهو عقل وحق أول في الغاية .

لكن كيف يتأتى أن يحرك هذا المحرك الأول دون أن يتحرك ، لأننا نشاهد دائماً في الطبيعة أن كل محرك فهو متحرك في نفس الوقت ؟ إنه إن تحرك تغير ، والتغير يكون وفسد ، فهو ليس إذن أزلياً أبدياً ثابتاً .

والجواب أن العلة « الأولى » إنما تحرك كما يحرك المشوق . وأول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويعشقها

ويتحيرص على التشبه بها - السماء الأولى وفلك الكواكب الثابتة إذ كان قريباً منها ، قد استفاد نظامها الذي إياه يعشق على غاية ما يمكن : بمنزلة ما يستفيدة القائد من مرتبة الملك ، إذ كان يقرب منه لا في الموضع لكن في الطبيعة . ثم تتبع السماء الأولى وحركاتها ، التي بعدها : وهي حركة فلك الكواكب الثابتة وحركات أفلاك الكواكب المتحيرة وسائر الأشياء الباقية التي تقبل الكون والفساد . (الموضع المذكور ، ص ١٦) .

والله هو العقل على غاية الحقيقة ، وهو أيضاً المعقول على غاية الحقيقة : فهو عقل ومعقول معاً . وتعقله إنما هو لذاته ، لأن شرف العلم بشرف المعلوم فلما كان الله أشرف الموجودات ، فينبغي أن يكون معلومه أشرف المعلومات ، أي أن يكون تعقله لذاته . وتعقله لذاته هو فعله الدائم ، وهذا العقل الدائم هو حياته . و « الله ناموس » وسبب نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . وهو ناموس حي كما لو أمكن أن يكون الناموس متنفساً يرى ذاته ويعقل ذاته . وحياته هذا الناموس ليست هي حياة دائمة لا أول لها ولا انقضاء فقط ، لكن على غاية الفضيلة . وكذلك أن أفضل الحياة العقل ، وأشرف جميع ماله حياة . وحياته ليست في وقت بعد وقت بأحوال مختلفة مثل حياتنا ، لكن هو الحياة بعينها ، لأنه هو الفعل ، والفعل حياة . وكما أنه أفضل الأفعال ، كذلك هو أفضل الحياة . وكما أنه فعل أزلي دائم ، كذلك هو حياة أزلية دائمة . إن الله حياة أزلية دائمة في غاية الفضيلة ، فيجب أن تكون له حياة أزلية وبقاء متصل أزلي دائماً الدهر كله . (الموضع المذكور ٢ ص ١٨) .

لكن أرسطو ، بعد هذه الثبرات العالية في تمجيد العلة الأولى ، جاء في الفصل الثامن من مقالة اللام فراح يبحث عن عدد الحركات الأزلية الأبدية ، ووجدتها إما ٤٧ أو ٥٥ ، ورأى أن يكون عدد العلل

كما أنه رأى من ناحية أخرى ، في ختام مقالة
اللام هنا ، أنه لو كانت المبادئ كثيرة لم تكن السياسة
خير السياسات . قال ابن رشد شارحاً لهذه الجملة :
« يريد (أى أرسطو) : وإن كانت المبادئ الأولى للعالم
مبادئ مختلفة ، في الموجودات التي ها هنا لا يمكن
أن توجد فيها خير السياسة ، ولا نظام يشبه نظام
السياسة وخيره ، كما أنه إذا كانت الرئاسات كثيرة
لم يوجد للسياسة نظام ولا استقامة واعتدال ،
ولذلك كما قال : لا خير في كثرة الرؤساء ، بل الرئيس
واحد » (ابن رشد : « تفسير ما بعد الطبيعة » ج ٢
ص ١٧٣٥ - ١٧٣٦) .
وهكذا ينتهي أرسطو إلى التوحيد .

الأولى المحركة بعدد هذه الحركات أى ٤٧ أو ٥٥ .
لكنه في الفقرة ١٠٧٤ | ٣٢ - ٣٨ يستلزم على هذا
التكثير للعللة الأولى فيقول كما نلخصه ثاسطيوس :
« إنه إن كان العالم أكثر من واحد ، فيجب أن تكون
العلل الأولى أكثر من واحد . والأشياء التي صورتها
واحدة وعددها كثرة يكون السبب في كثرتها المادة
والعنصر . والمحرك الأول لا تشوبه الهبولى ، ولا هو
ذو جسم ، فيجب أن يكون المحرك الأول واحداً في
الحد والعدد . والجسم المتحرك أيضاً ، إن كان متصل
الحركة ، يجب أن يكون واحداً . فالعالم واحد »
(الموضع نفسه ص ١٩) . وإذن فالعلة الأولى واحدة
أى أن « الله » واحد .

الجامعة
بغداد



الأحمر والأسود لستاندال

يعتبر
الأستاذ عبد الحميد الدرواحي

نشأته^(١):

كان ينتمي إلى أسرة متوسطة (برجوازية) أتيج لها قسط وافر من الثراء . غير أنه قد فطر منذ طفولته على كراهية كل من في بيت أبيه ، ولم يستثن منهم سوى أمه . شب فوجد أباه «شوروبان بيل» محامياً بخيلاً ، قبيح الوجه ، ونخلته «سيرافي جانجون» قد بلغت من الكبر عتياً دون أن تزوج ، فعمدت إلى الإفراط في العبادة فضافت بها نفسه . وكانت أخته «زنائيد» كثيرة اللغو في حديثها ، لا تكاد تتحدث إليه حتى يعرض عنها . ولم تتكشف له فضائل أخته «بولين» إلا بعد سنوات طويلة من حياته .

أما أمه «هنريت جانجون» فكانت ملاذه في ذلك البيت سنوات طفولته . يصفها بأنها كانت جميلة نشيطة ، حاذقة عذبة الحديث ، ترجع إلى أصل إيطالي . ماتت في ريعان شبابها قبل أن تبلغ الثلاثين من عمرها ، فكانت فجيعته ألماً لأنه كان يعبد عابدة العاشق لها على حد تعبيره . ومن المحتمل أن يكون هنري بيل قد وجد في جده الطبيب «هنري جانجون» بعض صفات أمه ، فكان يردد عليه كثيراً ويفيد من آرائه وعاداته وظروف حياته ، كما تعلم كثيراً من مكتبته ، فاستطاع بذلك كله أن يتعرف على القرن الثامن عشر ويطلع على

ستاندال اسم مستعار من بلدة ألمانية صغيرة ، تسمى به الكاتب الفرنسي الكبير هنري بيل Henri Beyle الذي أثار أدبه ضجة شديدة في القرن التاسع عشر ، لأنه أديب وهب قدرة كبيرة على ملاحظة ما كان يلحظ في عصره من أحداث شاهدها عن قرب فكشف لنا أسرارها في دقة شديدة لم تتح لغيره من أدباء القرن الماضي . كما عرف كيف يراقب الناس ويتغلغل ببراعة في خبايا نفوسهم ويطلع على أسرار قلوبهم فيصف لنا في صراحة ودقة عواطفهم وميولهم وغرائزهم وصراخهم النفسي في المواقف المختلفة التي تواجههم في حياتهم اليومية . فجاء أدبه مخالفاً لما تعارف عليه الناس في الدين والسياسة والأدب والفن .

ولد هنري بيل بمدينة جرينوبل ، قبيل الثورة الفرنسية وعاش في عصر حروب واضطرابات دائمة وثورات اجتماعية كبيرة لم تشغل فرنسا وحدها زمناً طويلاً ، وإنما امتد هذا الصراع العنيف إلى كثير من البلاد الأوروبية .

(١) ستاندال (٢٣ من يناير ١٧٨٣ - ٢٢ من مارس ١٨٤٢) .

أحداثه ، وعلى الظروف التي مهدت للثورة الفرنسية سياسية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية .

وأما خاله « رومان جانبيون » فكان له أثر ميم عليه ، وهو لا يزال يافعاً : كان رومان يعد « دون جوان » المقاطعة كلها ، عرف بين مواطنيه بسلوكه الشائن ومبادئه التي تدعو إلى التهلك الشديد والاستهتار التام بالقيم الخلقية وبالتقاليد البرجوازية المزعومة في عصره .

تعلم هنري بيل في مدارس جرينوبل وتخرج في مدرسة السترال بها بعد أن درس الرياضة والرسم . وكانت أسرته ترجو أن يصبح مهنياً ماهراً ، فأوفده أبوه إلى باريس عام ١٧٩٩ ليتم دراسته بها ، ورتب له نفقة شهرية قدرها خمسون ومائة فرنك ، فأقام بغرفة صغيرة على مقربة من « الأنفاليد » وحفقت له إقامته بباريس ذلك الأمل الكبير الذي كان يستولى على نفسه ومشاعره ، كما حررت من تير أسرته التي شب فوجد نفسه يخالف آراءها واعتقاداتها وميولها : كانت أسرته ملكية النزعة وكان هو حراً ثائراً على نظام الحكم الملكي عمره الفرح حين أعدم لويس السادس عشر ، وهو لا يزال في العاشرة من عمره ! ثم كانت أسرته كاثوليكية وكان هو يكره المذهب الكاثوليكي . كما أتاحت له إقامته بباريس التخلص من البيئة التي عاش فيها : كان يضيق ذرعاً بتفاهة أهل الريف ، ويقول صراحة إن جرينوبل تؤذيه أكبر الإيذاء وتؤله أشد الألم ، وإن أعجب على الرغم من هذا كله ببعض خصال مواطنيه كالحشية من الخديعة ، وعادة التأمل الباطني ، وهي صفات تمسك بها طول حياته .

حياته في باريس :

لم يكد يصل إلى باريس ، وهو لا يزال في السادسة عشرة من عمره ، حتى أسكره جو هذه المدينة الصاخبة وظن أنه أصبح حراً لا رقيب عليه ، فأعرض عن الدراسة

ولم يأبه بالمسابقات العلمية التي كان عليه أن يتقدم لها . وتعرف « مارسيل داري » واتخذته أستاذاً له في الآلة والزينة وحب الشهوات ، فتعلم منه ألواناً شتى من الحياة العابثة التي كان خاله رومان جانبيون قد يئرها في نفسه وهو لا يزال صغيراً في جرينوبل .

محدثنا عنه « بيل » في مذكراته فيقول : « إني مدين له بالقدر الضئيل الذي أعرفه في فن معاملة النساء ! » غير أن السأم سرعان ما أمرضه ، فاعتلت صحته وعنى به في عنته أحد أقاربه ومواطنيه « نوبيل داري » والد أستاذ الآلة والزينة ، وسهرت عليه في مرضه . عندما داري « ترعاه في عطف وحب وحنان .

كان أبناء « داري » يبلغون أحد عشر ولداً ، منهم « بيير » الذي كان خيراً من أخيه : لأنه يتصف بالحزم الشديد في غير قسوة ، وحب العمل ، إذ كان يشغل وظيفة إدارية لها خطرها فقد كان المشرف الحقيقي على تمويل جيوش نابليون . وقد قرر بيير داري أن يبسط حمايته على « هنري بيل » بعد أن وجدته قد فشل في حياته الدراسية ، فأسند إليه وظيفة أمين مساعد ، ثم استدعاه إلى إيطاليا . ومنذ ذلك الوقت أصبح هو الموجه الحقيقي لهذا الشاب بالقدر الذي يتقاد به هنري بيل إلى سواه من الناس في الحياة الجادة العاملة . وفي ٧ من مايو سنة ١٨٠٠ ، غادر هنري بيل باريس ليذهب إلى إيطاليا ، تلك الأرض الموعودة التي أحبا طوال حياته حباً جمّاً ، وأصبح جندياً في جيش نابليون في حصن « بارد » بجبال الألب . غير أنه ظل سادراً في غيه وحبوه وطواره غادته الفاتنة « أنجيلا بيتراجروا » فامتدت إليه يد بيير داري في حزم لتنتزعه من حياة الفراغ ، وليصبح ملازماً في فرقة الخيالة .

وبالرغم من أن بيل كان قد سمع مدافع « مارنجو » وحارب « في كاسل فرنكو » واشترك في معركة مانتو ، إلا أنه سرعان ما زهد في الجيش ، فاستقال من منصبه وعاد إلى باريس عن طريق جرينوبل .

ونحن الآن في عام ١٨٠٢ ، وها هو ذا بيل يعيش في باريس متعطلاً ، لا يجد عملاً يدر عليه مالا ، فعمد إلى هوايته الأدبية التي ملكت عليه نفسه عله يجد في التأليف المسرحي مصدراً للرزق ، أخذ في تلك الفترة يكتب مسرحيات لا يعرف كيف يبدوها ، وقصصاً هزلية لا يدرى كيف يختتمها ! وصار يتردد على المسرح ، لا يكاد ينقطع عنه بفضل تشجيع صديقه وأستاذه في الزينة والشهوات مارسيل داري . وكان بيل كبير الفتنة ، يتمتع بشباب زاهر بالقوة والحياة والجمال ، فأصبح محبوباً في هذا الوسط كما كان محبوباً في إيطاليا في السنوات الماضية وكثيراً ما كان يشبه بالأسد لطول قامته وغازاة شعره الممعد ونظراته النارية وفتوته ، كما كان حريصاً أشد الحرص على التأنق الشديد في ملبسه .

لم يسعفه المسرح بالمال ولكنه أمله بحياة عاطفية قوية تنطوي على اللذة والمغامرة والحب والعيب . أنساه المسرح مؤقتاً عادته الإيطالية « أنجيلا بيتراجروا » ليولع بحب فتاة أخرى كانت تعلم تمثيل المآسي ، تسمت في المسرح باسم « لوازون » واسمها الحقيقي « ميلاني جلير » . استخلفت معه سلاحاً ماضياً : سخرت من هذا الفاتن الجميل ، فزاد تعلقه بها حتى استطاعت أن تقتاده معها إلى مرسيليا ، حيث وجدت فيها عملاً يكفل لها الرزق . توقف في جرينوبل وهو في طريقه إلى مرسيليا ليطلب من والده مالا إلا أنه أب بالفشل حين رفض أبوه أن يمدّه بالمال . حزم على الانتحار ، ولكن كل ما فعله هو أن سأل عن السم ثم لحق بحييته في مرسيليا . واضطر بيل بدوره إلى أن يبحث عن عمل يسد نفقاته الكثيرة . لأن المرتب الشهري الذي كان يرسله له أبوه وقدره مائتا فرنك زيدت إلى ثلاثمائة فرنك ، كان يتفق من غير حساب ، فاشتغل بالتجارة ، ويا له من عمل يأباه طبعه فكانت تجارته خاسرة ! وبالرغم من قلبه الموله بحب « ميلاني » ، فقد ضاق

ذرعاً بها وجرسيلييا بعد عامين ، كما زهد من قبل في صديقاته وفي بلده جرينوبل . لقد ترك لإذن تجارته وخيلته ليعود إلى باريس ، سعيداً بالعودة لها .

مع نابليون في حروبه

أصبح هنري بيل منذ سنة ١٨٠٦ مرتبطاً ارتباطاً شديداً بحروب نابليون ، فقد حصل له من جديد صديقه « بيير داري » على وظيفة بالمكاتب الحربية . قضى تلك الفترة في ألمانيا فعاش عامين في بروزفيك ، وأخذ يدرس ألمانيا وأخلاق الألمان وعاداتهم ، بينما كانت « مدام دي ستايل » تستعد لتقديم دراستها عن ألمانيا إلى مواطنيها الفرنسيين . اكتشف ستندال طيبة الألمان ونقاء سرائرهم ، وأحب في الألمانيات جمال وجوههن ، على عادته في ولده بجمال المرأة أنى كانت ! غير أنه لم ينتبه إلى قوة الفردية في الألمان حين وصفهم بالرخاوة .

وفي مارس سنة ١٨٠٩ ، أقام مدة قصيرة بباريس ثم غادرها إلى استراسبورج ومرباً بنجولشتادت ولندشوت ووجرام ، ثم أقام بقينا زمناً قليلاً بالرغم من حبه لها ، لأنه أراد الذهاب إلى أسبانيا فطلب أن يسند إليه منصب بها ولكنه لم يجب إلى طلبه . وعاد من جديد إلى باريس حيث عين في أغسطس سنة ١٨١٠ في وظيفة بمجلس الدولة . وعلى هذا أصبح هنري بيل شخصية لها قيمتها وخطرها ، فقد تقلد بعد ذلك مناصب كبيرة درت عليه أموالا كثيرة . وأخذ يحيا تلك الحياة السهلة التي تنفق وميوله . وكثيراً ما كان يغادر باريس ليقضى أياماً في ضواحيها ، وقد تمتد به رحلاته فيصل إلى شاطئ البحر وهو يعرف كيف يحب البحر ، فقد قال في كتابه : « مذكرات سائح » : « إن الإقامة على شاطئ البحر تقضي على الصغائر ، والحديث إلى بحار يعود من رحلة هو عندي أكثر فطنة من الحديث إلى كاتب عقود مدينة بروج » .

ثم كلف وقتذاك بمهمة رسمية في روسيا ،
فصحب جيش نابليون إلى « ولنا » ودخل معه سمولنسك
وموسكو ، ثم رافقه في تفهقره ، وذهب إلى بريزينا
وعبر كونجسبرج ودانترج وبرونسويك وكاسل
وفرנקفورت وماينس .

بعد هذه الرحلة الطويلة الشاقة ، عاد إلى باريس
في ٣١ من يناير سنة ١٨١٣ ، وظل يترقب منصباً
جديداً ، طامعاً في أن يعين حاكماً لإحدى الولايات ،
غير أنه لم ينل ما كان يصبو إليه . فعاد إلى ألمانيا
واشترك في حملة ساكس اشتراكاً فعلياً ، في تلك
المعركة المفاجئة معركة « نيلدر ماركرسدورف » . ولقى
الإمبراطور بوناپرت بعد ذلك بأيام في « جور ليتز »
ليحدث إليه في شأن تلك المعركة . ثم أصبح رئيساً
لقسم « لا تور موبور » فاستولى عليه السأم وأصيب
بجعى عصبية « سافر على أثرها إلى إيطاليا يطلب فيها
الشفاء والراحة في ميلانو واللهو مع صديقته « بيتراجروا »

وقد امتدت إقامته بها كل أيام خريف سنة ١٨١٣
إلى أن اضطره غزو فرنسا إلى العودة إلى وطنه ، فعين
في الفرقة السابعة لينظم حركة المقاومة في مقاطعة
« دوفيني » ، حيث أظهر نشاطاً كبيراً ودل على وطنية
شديدة لم يكن يتوقعها أحد من هذا الرجل الذي عاش
في البلاد الأجنبية أكثر مما عاش في فرنسا ! إلا أن
الحمى عاودته وحز في نفسه ما كان يلقاه من حقد أهل
« جرينوبل » عليه ، فقد أغضبهم منه توقيعه « دى بيل »
على النداءات والإعلانات العسكرية ، التي كان
يصدرها لسكان المقاطعة ، وهو لا يمت إلى طبقة
الأشراف بأى سبب ! عين آخر عمله في عمله وارتحل
هو إلى باريس ، حيث وافق على قرارات مجلس
الشيوخ بخلع نابليون ، منضياً في ذلك إلى البريون بحلوه
أمل كبير في أن يعين في قنصلية نابولي ، ولكنه كان
أملاً ضائعاً !

وإزاء تلك الحيرة ، عاد إلى ميلانو وإلى صديقته
الميلانية . وقد احتجزته إيطاليا هذه المرة مدة طويلة ،
فقد بقي بها من سنة ١٨١٤ - ١٨٢١ . وكان غاضباً
أشد الغضب على البريون ، قاسياً عليهم قسوة شديدة
بقدر ما كان يعمل في نفسه من حق لمخالفته عقيدته
السياسية حين ساير البريون في الخروج على نابليون ،
ولم ينل ما كان يتوقعه من جزاء مادي يتيح له أن يحيا
الحياة التي ترتضيها نفسه !

حياته في إيطاليا

ظل ستندال مقبلاً بميلانو ، تلك المدينة المحبة إلى
نفسه ، القريبة إلى قلبه يتردد كعادته على مسرح
« اسكالا » تردداً غير منقطع ، ويلقى فيها أصدقاءه ،
« مونسنور دى برم » الذي كان يسر بأحاديثه والشاعر
موتى الذي كان بعده أكبر شاعر على قيد الحياة في
عصره ، ثم اتصل « بسلفيو بليكو » الذي دفع غالباً
ثمن انتائته لحركة الكربوناري .

أحب ستندال إيطاليا لما كانت تتصف به من
حيوية ونشاط ، فهي على حد تعبيره : « بلد السرور
وانلذة والفن والفراغ » ، لقد أخذت تنزع عنها نير
الاستبداد وتوطد في أرضها حقوق الخيال والهمى .
ومع أن ستندال كان سائحاً لا يعمل التنقل من بلد إلى
بلد ، فكم تحدث عن حبه لأى بلد حل به ، ولكن
إيطاليا وحدها هي التي سيطرت على نفسه وعواطفه ،
فاذا ما بعد عنها نسب إليها كل ما هو جميل رائع :
مر ستندال في إحدى رحلاته الكثيرة ببلدة لاندشوت
فكتب يقول : « كان لهذه البلدة نفس الأثر الذي
تحدثه إيطاليا ، فقد رأيت في نصف ساعة خمسة وجوه
نسائية ، يعضوية الشكل ، رائعة الجمال ، لا تمت إلى
ألمانيا بأية صلة ! »

ونقرأ في كتابه : « روما ، نابولي وفلورنسا »
العبارة التالية : « إننى حين أجلس إلى الميلانيين وأتكلم

لغتهم . أنسى أن الرجال قد فطروا على الشر وتبدد من نفسى في الحال كل إمارات سوء . إنها لعبارة واضحة دقيقة ، ولكنها لا تنطوى على الكثير من الصدق ! فهي نزعة من نزعات ستندال ، مثلها مثل تلك الرغبة التي أبدأها عام ١٨٢٠ في أن يدفن في ميلانو وتكتب على قبره تلك الكلمات : Arrigo Beyle Milanese (قبر بيل الميلاني) .

عودة إلى باريس

ثم اضطر ستندال إلى مغادرة إيطاليا عام ١٨٢١ لأن النمساويين أخذوا يعتقدون أنه من أنصار حركة الكربوناري ، واتهمه الإيطاليون بأنه مناصر للألمان ! كان ستندال يؤمن بأن فن الحب لا يوجد إلا في إيطاليا ، أما فن الحديث فهو فن باريسى خالص ! ولذلك كان يحب لقاء الأصدقاء الأذكاء ويتحدث إليهم : كان يلقي في باريس نخبة كبيرة من الأدباء ورجال السياسة والصحفيين منهم « بروسبير ميريمي » وسانت ييف وأمبير ورومان كولومب الذي كان شديد الإخلاص لستندال محباً له ، لا يضمن عليه بشيء حتى بالمال ! كما كان كثير التردد على الصالونات الأدبية والسياسية لدى مدام باسقا وادم أوبرتون وادم أنسلو . على أن خير وقت كان يقضيه في باريس هو ذلك الوقت الذي كان يلقي فيه دليكلير ناقد مجلة « ديبا » بعد ظهر أيام الأحد من كل أسبوع ، حيث كان يلتقى بكبار الصحفيين الباريسيين أمثال : دييوا وكورييه وستيفير . وقد عرف في هذه الأوساط بالذكاء والفطنة والدعابة .

كان حينما يمل هذه الحياة البريسية ، يعبر المانش ليستمتع إلى المغنى « كين » ويعجب بالريف الإنجليزي ، أو يحاول الذهاب إلى إيطاليا ليقم في ميلانو التريزة عليه ، المحبة إلى نفسه ، وإن ظل رجال الشرطة من النمساويين له دائماً بالمرصاد ، فقد أبعده عن إيطاليا

في أول يناير سنة ١٨٢٨ يوم وصوله إليها للمرة الخامسة . وكانت رحلاته وطوه وافراطه في التأنق قد أتت على ما كان بين يديه من مال ، وكاد اليربون يستغنون عن خدماته . ومعاشه وقتذاك لا يتجاوز خمسمائة وألفاً من الفرنكات ، ولم يعد ستندال يأمل أن يعيش من قلمه ! اقترض المال حتى أثقلته الديون ، ولقى في حياته عسراً شديداً بجانب ما كان يلقاه من آلام أخرى معنوية وبدنية . تراكمت عليه كل تلك الصعاب فعزم على قتل نفسه وكتب وصية في ليلة ٦ من ديسمبر سنة ١٨٢٨ ، وكان قد كتب قبلها وصايا كثيرة ! غير أن تضرعات صديقه الوفي كولومب والمبلغ الذي حصل عليه من كتابه « نزعات في روما » وقدره خمسمائة وألف من الفرنكات ، كل هذا قد جدد في نفسه حب الحياة ، فاستدعته إيطاليا مرة أخرى . وكاد يذهب إليها في مهمة رسمية بعد موت البابا « ليلان الثاني عشر » ليساعد على أن ينتخب الكردينال « جريجوريون » أحد أنصار اليربون . وكان « شاتوبريان » في ذلك الوقت سفيراً في روما ، وكاد ستندال يعمل مساعداً لهذا الذي كان يطلق عليه في مخفية شديدة : « إمام البوذيين الكبير » ! .

وأخيراً ظل مقياً بباريس . على أن سأمه لم يدم طويلاً ، فتلك المهمة التي لم تتحقق جعلت منه سياسياً ، وعين قنصلاً لفرنسا في تريستا في شهر أغسطس سنة ١٨٣٠ ، فسارع إلى تسلم منصبه الجديد ، دون أن يحفل بقصته التي أعطاها للناس وهي « الأحمر والأسود » غير أنه لم يكدر يستقر في تريستا حتى رفض « مترنخ » الموافقة على إقامته بها ، لأنه كان قد سخر من النمسا في كتابه « روما ونابولي وفلورنسا » .

منصب ميامى في إيطاليا

ضاق مترنخ ذرعاً بستندال فلم يوافق على تعيينه قنصلاً بتريستا ، ولكن رحمة البابا وسعته ، فعين

قنصلا « بسفيتا فيشيا » داخل مملكته . وفرضت عليه الإقامة في تلك المقبرة القديمة التي تنتشر فيها الملاريا ، فشتان بينها وبين المدن الإيطالية الأخرى التي أحباها جداً مثل ميلانو و نابولي وفلورنسا وروما ! وكره سكرتيره في القنصلية « لزيماك تافرنيه » لأنه كان يتصف بالخصه في خلقه وعمله على السواء . ولهذا كان ستندال ينتهز كل فرصة ليغادر مقر عمله ويقر إلى انكون أو روما أو باريس التي ذهب إليها أول مرة سنة ١٨٣٣ وظل مقبلاً بها أربعة شهور بعيداً عن وظيفته السياسية في المملكة البابوية .

ثم أتاحت له فرصة بعد ذلك ليجدد عطلة فبقي مقبلاً بالعاصمة الفرنسية أكثر من ثلاثة أعوام ، من مايو سنة ١٨٣٦ إلى يونيو ١٨٣٩ .

نهاية حياة عاصفة

عاد من باريس ليقم بايطاليا أكثر من عامين آخرين من أغسطس سنة ١٨٣٩ إلى نوفمبر سنة ١٨٤١ . ثم عاد من جديد إلى باريس وقد تدهمت صحته وضعفت قواه تماماً من آثار الروماتزم والملاريا ومن مضايقات « تافارنيه » ومكايده ، عاد إليها يموت بها في ٢٢ من مارس سنة ١٨٤٢ إذ أصيب بهبوط مفاجئ في قلبه وهو يسير في أحد شوارعها ، ولكنه ظل على قيد الحياة حتى اليوم التالي ، وعنى به صديقه الوفي كولومب . ولم يشيع جثمانه حتى مقبرة مونمارتر سوى ثلاثة أشخاص منهم كولومب وبروسير ميريمي لأن ستندال لم يكن معروفاً من الجمهور ، وكان الكثيرون من الأدباء يجهلون أو يتجاهلون ، حتى أن بعض الصحفيين حرقوا اسمه وهم ينهونه في صحفهم ، وخطوا بين اسمه الأدبي "Standhal" وبين اسم قصة هي : « فردريك ستندال » Frédéric Stendhal من تأليف كراتي Kérarty . وهو خطأ شنيع ، إلا أنه خطأ طبيعي : فقد كانت حياة ستندال حياة

مضطربة ، حياة رجل كامل الرجولة ، حياة سائح يحب التنقل دائماً ، لا حياة مؤلف طابعها الهدوء والاستقرار . وهذا هو السر في أن أدبه لم يكن معزوقاً تماماً من معاصريه وأن كتبه على كثرتها لم تكن ذائعة في عصره ، وأن ما رعى به من شذوذ لم يفهم على حقيقته إلا بعد أن مضى أكثر من نصف قرن على وفاته ! وقد تنبأ هو بذلك قبل أن يغادر الحياة الدنيا ، حين قال : « لن أعرف إلا بعد مائة عام ! » .

مؤلفاته

أحب هنري بيل الأدب حباً آملاً عليه ذوقه وفراغه ، كما فرضته عليه طبيعته وميوله . نشر أول كتاب له وهو : « حياة هايدن وموزار وميتاستاز »^(١) سنة ١٨١٤ .

"Vies de Haydn, Mozart et Métastase"
وهو كتاب ليس له فضل كبير فيه ، لأنه كان مقتبساً من كتب غيره من المؤلفين ، إلا أنه مع ذلك

(١) هايدن : فرانتز جوزيف هايدن ، مؤلف موسيقى نساوى (١٧٣٢ - ١٨٠٩) .
ألف سيمفونيات رائعة بما فطر عليه من خيال غزير ، وعرف بمقطوعاته المذبة : « الخلق » و « الفصول » . ويرجع إليه الفضل في وضع قواعد السيمفونية الكلاسيكية في أسلوب طابعه الاتزان والظرف والدعابة . كما ألف رباعيات وثلاثيات موسيقية كان لها أثرها في التطور الموسيقى .
موزار : ولف جانج أماديز موزار ، نابغة من نوابع الموسيقى (١٧٥٦ - ١٧٩١) .

ولد بسالزبورج بالنمسا . خلال حياته القصيرة الخاطفة ألف روائع موسيقية مسرحية منها : « زواج فيجاو » و « دون جوان » و « أثنى الساحر » وغيرها . وله سيمفونيات ذات أثر كبير في عالم الموسيقى . كما ألف الكثير من الموسيقى الدينية والأنغام المأدبة والثلاثيات الموسيقية المعروفة . ويعتبر موزار أستاذاً من أساتذة النغم ، يعد في موسيقاه إلى الوضوح والبهجة ويصل إلى القمة من خلال بساطة أسلوبه وظرفه .

ميتاستاز : بيتر ميتاستاز ، شاعر إيطالي (١٦٩٨ - ١٧٨٢) ولد في أيزا ، وألف مسرحيات موسيقية يمتاز أسلوبها بالسهولة والانسجام .

جمع معلومات كثيرة عن حياته « هايدن وموزار »
خلال إقامته ببينيا .

وفي عام ١٨١٧ نشر كتابه : « تاريخ الرسم في
إيطاليا » Histoire de la peinture en Italie
وأهداه إلى نابليون . ونظريته في الفن تعنى عناية شديدة
بالمضمون أكثر من عنايته بالشكل ، إنه يعنى بتكوين
العمل الفني وتركيبه أكثر من عنايته بصقل هذا العمل .
وعلى ذلك فهو يفضل جيوتو^(١) بالرغم من هفواته على
دافيد^(٢) ومدرسته . ومدرسة دافيد في الرسم تقابل مدرسة
بوالو في الشعر ، ترى إلى احترام الاستعمال واللباقة
وعادات القمدن التي فرضتها على الفن — في رأى
ستندال — « سياسة مزعومة تحاول القضاء على العواطف
القوية » . وستندال في كل كتاباته يتطلب من عصره
الفني أن يعيد إلى هذه العواطف حقوقها ، وهو لهذا
يفضل شكسبير على راسين والنثر على الشعر والحرية
على القواعد .

وفي نفس السنة ، عام ١٨١٧ ، اهتدى إلى الاسم
الأدبي الذي نشر به كتبه وهو « ستندال » ، وقد
استعاره — كما ذكرنا من قبل — من اسم بلدة ألمانية
صغيرة ، وكتبه لأول مرة على كتابه : « روما ونابولي
وفلورنسا : Rome, Naples et Florence » وبعد
هذا الكتاب مع كتاب آخر ألفه سنة ١٨٢٩ وأسماه
« نزهات في روما » "Promenades dans Rome"

(١) جيوتو دي بوندوني : رسام إيطالي (١٢٦٦ - ١٣٢٦)
ولد بمدينة كول وبنى إلى مدرسة فلورنسة في الفن . أدخل في الرسم
قوة التعبير والعواطف والحياة وانسجام التركيب والمادة . وقد زين
جدران كنيسة أسيزا ومعبد كنيسة « أرينا » في « بادو » .

(٢) دافيد : لويس دافيد ، رسام فرنسي ولد في باريس
(١٧٤٨ - ١٨٢٥) اختير زمن الثورة الفرنسية عضواً بمجلس
الشعب : وأصبح رسام نابليون زمن الإمبراطورية . وكان زعيم
المدرسة الكلاسيكية الحديثة في الفن فأصبح موجهاً للرسم الفرنسي منذ
عام ١٧٨٥ حتى وفاته في المنفى . ومن أشهر لوحاته : « مارا
مقتولا » و « التنوير » .

بمثابة دليل أدبي يدل على معالم إيطاليا ويعرف بها تعريفاً
صادقاً . وهو تجديد أدخله ستندال في الأدب الفرنسي
وأطلق عليه منذ ذلك الوقت : أدب « الرحلات » أو
« الأدب السياحي » . وهي كتابات تنطوي صفحاتها
على الأحداث التاريخية ووصف الأماكن والآثار الفنية
وأسرار القلوب وحكايات مختلفة ، إنه خليط عجيب
ولكنه يعد طبيعياً وصادقاً كل الصدق . ويحدد لنا
ستندال معالم الدور الذي كان يقوم به في إيطاليا ،
دور الرحالة الذي أحب إيطاليا حباً جماً ، فيخبرنا
بأنه كان يجرى كل صباح خلف ذلك اللون من الجمال
الذي كانت تجيش به نفسه حين يستيقظ من نومه ،
وأنه كان يصور الأشياء التي تقع عليها عيناه وفقاً للأثر
الذي تولده في قلبه . وبدلاً من أن يصف في كتاباته
لوحات فنية وتماثيل رائعة ، كان يحاول أن يصف لنا
أخلاق الناس وعاداتهم . ومن أهم آراء ستندال وأصدقها
أن الإنسان لا يتسنى له أن يفهم إيطاليا الحديثة على
حقيقتها ولا يلزمك تماماً كنه المرأة الإيطالية إلا إذا
عرف تاريخ إيطاليا في القرون الوسطى وفي عصر
النهضة حيث كانت إيطاليا أرض القوة والنشاط
الجارف زمن سفورس وبورجيا وبغينوتو سلتيني .

وتعلق ستندال بإيطاليا بيبين لنا — كما رأينا من
قبل — ذوقه المتغير دائماً ومزاجه الذي لا يستقر إطلاقاً .
وإيطاليا التي كان يعجب بها وكتب عنها كثيراً
وتنبأ بأنها ستبوء مكانة في مصاف الدول الأوروبية
الكبرى ، هي إيطاليا التي كان يعتقد أنه يراها ، لا التي
كان يراها حقيقة !

• • •

لم يفقد الأدب شيئاً خلال تلك الفترة التي أقامها
ستندال بباريس ، ففي تلك السنوات التسع (١٨٢٢ -
١٨٣١) ألف كتابه « من الحب » De l'Amour
سنة ١٨٢٢ وهو دراسة نفسية عميقة لا يقوى عليها
الإستندال الذي كان موكلًا بالجمال يتبعه ، مشغولاً

بالحب لأنه في رأيه عاطفة تمد النشاط بحيوية كبيرة وتشحن الفكر وتقوى الخيال . لقد كان يؤمن إيماناً شديداً بهذا الجنون الذي يسخر منه العقلاء جميعاً ، وبعده الحكمة بعينها ! والجمال الذي كان يجذب ستندال ليس الجمال الكلاسيكي ، فهو يرى الجمال ليوناني تافهاً ، وكان مولعاً بالجمال « الذي لا نظير له في العالم ! » ذلك الجمال الذي يضفي على النظر أثراً جديداً . لقد قضى خير سنوات عمره يبحث عن هذا الأثر ، ويعلو وراءه عدواً شديداً . ولذلك أحب الإبطلايات فاتخذ إيطاليا مثلاً أعلى له ، وعاش فيها حياة عاصفة ، حياة غنية صاخبة تنطوي على اللهو والعبث والجد والعمل ! يدرس ستندال الحب في بيئاته ومجتمعاته المختلفة ، ويذكر أن نزعات الحب تختلف من موطن إلى آخر ونزواته تتغير من طبقة اجتماعية لطيفة أخرى . يتحدث عن الحب في إيطاليا وأسبانيا وإنجلترا وأمريكا وألمانيا والبلاد العربية نفسها ، حين يحدثنا عن الحب العنري ويقص علينا قصة شهداء الحب من الشعراء والحسين العرب . وهو بجانب هذا دراسة وافية للمجتمعات ونظم الحكم وأثر الحكومات المختلفة في عادات الناس وطرق حياتهم وتفكيرهم .

الترم ستندال في هذا الكتاب النقد اللاذع والصرخة الجريئة والخروج على القيم التي كان عصره يتمسك بها كل التمسك ، فلم يقبل عليه إلا سبعة عشر قارئاً خلال أحد عشر عاماً من سنة ١٨٢٢ - ١٨٣٣ حتى وصفه ناشره بأنه « كتاب مقدس ، لا يمسه أحد ! »

وفي تلك الفترة ألف ستندال أيضاً سنة ١٨٢٤ كتاب « راسين وشكسبير » Racine et Shakespeare وفيه يفضل شكسبير على راسين ويتخذهُ أستاذاً له . ثم كتب « حياة روسيني » La vie de Rossini وألف أولى قصصه : « أرمانس » Armance سنة ١٨٢٧ : ثم جلبه من جديد حب إيطاليا فكتب : « نزعات في روما » Promenades dans Rome

سنة ١٨٢٩ . كما ظهرت طبعة جديدة لكتابه « روما ونابولي وفلورنسا » زاد فيها كثيراً ، وضمها آراءه في الفن والأحداث الأدبية وأخلاق الناس وعادات المجتمع ومشاهداته في إيطاليا وذاكراته الكثيرة المثيرة .

وتابع ستندال الكتابة في باريس وسفيتا فيشيا وروما خلال تلك الفترة التي تبدأ سنة ١٨٣٠ وتنتهي بوفاته سنة ١٨٤٢ ، فقد ألف خير قصصه « الأحمر والأسود » سنة ١٨٣١ ، وظهرت له كتب كان قد بدأها في مقر منصبه السياسي ، وهي : « الصياد الأخضر » و « الحوادث الإيطالية » و « مذكرات سائح » وطبعت كلها عام ١٨٣٨ ، ثم ظهرت قصته « ديربارم » في السنة التالية ، وهي قصة كتبها ستندال لجماعة قليلة من المرفهين ذوقياً بطريقة مترفة وأسلوب رفيع . ليست قصة حب فحسب وإنما هي قصة سياسية هامة تعكس المثل العليا الداخلية لأشخاصها وأبطالها الذين يتصفون بالجمال والحظ الباهر والسعادة والشباب ، وتفتح فيهم نزعات البطولة والتحمس والشجاعة والاقدام .

هذه هي الكتب التي نشرت في حياته ، على أن هناك كتباً أخرى لم تنشر إلا بعد وفاته بزمان طويل هي : « لوسيان لوفان » و « لامليل » و « مذكرات » و « حياة هنري برولار » التي تشبه كثيراً حياة ستندال في طفولته ثم « ذكريات عن الذاتية » .

ذاتية ستندال واتجاهاته الأدبية

كان ستندال يتصف « بالذاتية » ، وهي صفة تظهر بوضوح وجلاء في بعض عباراته ، فقد كتب يقول : « هل أتغير ؟ إنها المغالطة كبيرة ! إنني أستسلم تماماً لتقائصي . ويجب على الإنسان أن يعرف نفسه معرفة دقيقة . وطريقة الوصول إلى ذلك هو أن يخضع نفسه لتحليل خالص نزيه . وحيناً يتم له هذا التحليل ينبغي له أن يتقبل كل نتائجه بما تنطوي عليه من خير

أو شر على السواء . على ألا يكفى بتقبل هذه النتائج ، بل يجب عليه أن يولع بها في لذة وقوة ! وأن تكون القاعدة الوحيدة التي يطبقها هو أن يكون مخلصاً مع نفسه ، ويظهر هذا الإخلاص في عباراته وتصرفاته . وعليه ألا يأبه بما يقع من مفارقات أو يخالف التقاليد ، ولا يرى صلاحاً أو استقامة خارج هذا النطاق . وأن نشك فيما قد ناله من نصر على نفوسنا باسم العقل أو السيطرة أو الأخلاق ! .

هذا هو المبدأ الأساسي لأخلاق ستندال وتفكيره وسلوكه في الحياة ، وهو مبدأ قوى أطلق عليه النقاد لفظ « بيليزم » نسبة لفنرى بيل .

ويتصل بهذا المبدأ من قرب ما سماه ستندال « قوة النفس » . ولكن ماذا يقصد ستندال بهذه الكلمة ؟ إنه لا يريد إطلاقاً تلك الإرادة التي نستعملها لتكوين الشخصية أو الوصول إلى درجة ما في نظام المجتمع ، أو لنكون متدينين معتدلين عادلين ! إن الرجل القوى في عرف ستندال هو الذي لا يعرف كيف يحد من قوة عواطفه أو اضطراب غرائزه ، ويكره كراهية شديدة أن يكون قدوة للناس . فالرجل القوى هو الذي لا يحب قسوة الأوامر ولا يحفل بالحدود في كلامه ! ولهذا كان ستندال يحب الجرأة والشجاعة التي تستهويه في جميع صورها ، ويولع ولعاً شديداً بنزعة البطولة والتحمس : ففبريس دلدنجو بطل دير بارم ، بطل شاب ، ذهب صبيّاً ليلقى نابليون وبشرك في معركة واترلو ! وجولييان سورل بطل « الأحمر والأسود » صورة صادقة لبونابرت في جرائه وأقدامه ، اتخذ طول حياته مثله الأعلى . وتسلمت عليه فكرة كان يرددها دائماً وهي أن نابليون ، الضابط الفقير المغمور ، قد استطاع بحد سيفه أن يصبح سيد العالم ، فلم لا يصبح هو بدوره ، وهو ذلك البائس ابن التجار الفقير ، سيداً مسموع الكلمة ، مرهوب الجانب ؟

إن قوة النفس التي ترد في كلام ستندال لا ترمي إلى شيء آخر سوى الأخلاق ، وهي عنده التلقائية ، تلك النزعة الطبيعية التي اكتسبها من إقامته الطويلة في إيطاليا ، وهي أيضاً الاستقلال . والنشاط هو الفضيلة التي تلح على الشخصية قوة كاملة ، فهو الذي يشره تارة ، ويدفعها إلى الحمق تارة أخرى ! وكما كان يحلو لستندال أن يعيث عبثاً واضحاً في الصالونات التي تتصف بالوقار ! وكما كان يبدو فظاً غليظ القلب في تلك الصالونات ، ويسره — وهو في ضيافة البارونة « جيرار » — أن يبدي آراء غريبة تشم بالفحة ليشنت شمل سيدات أسر « جى وسوفى ودلفين الأم وكرمتها » !

وحين يتحدث ستندال عن رذيلة أو معصية أو جريمة لا يحكم إطلاقاً بأنها رذيلة أو معصية أو جريمة ! يقص علينا في دير بارم قصة قتال نشب بين فبريس دلدنجو وبين مهرج يدعى جيلتى بسبب فتاة ، وقد أفضى القتال إلى موت جيلتى . ومع ذلك فلم نحل تلك الجريمة دون أن يعين فبريس رئيساً لأساقفة بارم ! إنه يتحدث في صراحة عن المكر والخداع والسم والسنايس والعلاقات الجنسية التي تنطوى على خيانة النساء لأزواجهن والرجال لنسائهم ، يتحدث عن وعد الدوقة ستسفرينا أمير بارم بأن تمكنه من نفسها لو أمر بإطلاق سراح فبريس من السجن لينجوا من السم الذي سيدس له في الطعام !

لهذا كله أحب ستندال نابليون حباً شديداً بعد عام ١٨١٥ ، وكان محامياً له قبل الألوان لأن الكاتب كان يرى في بونابرت خير أساتذة النشاط والجرأة والاقدام . وقد خلق له تلاميذ منتظلي ذكراهم عالقة بالأذهان ، يتصفون بالشاعر القوية والكبرياء الشديدة والتسلط على الرجال والتلقائية المتطرفة والفضائل العامة . وكان يحلو لستندال دائماً أن يقارن هذه الصفات بما فطر عليه أمراء عصره وشباب الطبقة الثرية من تفاهة وسهافة ونفاق وتملق وضعف خلقي ، في عهد إعادة الملكية وفي عهد الملكية في ثورة شهر يوليو سنة ١٨٣٠ . ثم يذكر في

اعجاب شديد الحماسة الكبيرة والحزم الشديد اللذين كان عليهما الجمهوريون سنة ١٧٩٢ ، وجلبه خيل الإمبراطورية التي كانت تجلجل في جميع أنحاء أوروبا ! طبق ستندال هذه المبادئ على الأدب ، فطالب عصره بأن يعيد إلى العواطف القوية حقوقها ليتحدث الناس في جرأة وشجاعة وليتصفوا بالتلقائية والنشاط والحيوية . ولهذا فضل النثر على الشعر والحرية على القواعد ، وتحمس للمذهب الرومانتيكي تحمساً قوياً ، إلا فيما يتعلق باقتصار أنصار هذا المذهب على تصوير الحاضر والحوادث التي تجري في عصرهم . وهو لهذا يعد رومانتيكياً لعصر القديم ، وإن كان القرن التاسع عشر يعده كلاسيكياً . أحب جان جاك روسو وفولتير وفضل شكسبير على راسين وأعجب بأبطال كورني ، كما أحب من الموسيقيين سيراموزا وروسيني وفضلهما على وبر وبيتهوفن .

تعلم ستندال اليسير من أساتذته والكثير من قراءاته ورحلاته . وجد غذاءه العقلي وطريقته في التفكير فيما كتبه الفيلسوف الفرنسي « دنتوت دي تراسي »^(١) أحد أنصار مدرسة كوندياك . وهي طريقة ترمي إلى دراسة الآراء من حيث هي ، وكان لا يبغي من وراء هذه الطريقة مجرد الحصول على معلومات عن القلب البشري ، ولكنه كان يرمى إلى أن يتاح له التسلط على الرجال حين يعرف أسرارهم الدقيقة ونزعات قلوبهم . كان موهوباً في قوة ملاحظته ، فعرف كيف يراقب الناس ويتغلغل في خبايا القلوب والنفوس ويتقصى في دقة شديدة البواعث الخفية التي تصدر عنها أعمالهم ، ويتوصل إلى معرفة الفروق الدقيقة في ثقة

(١) انطوان لوى كلود دنتوت دي تراسي : فيلسوف فرنسي ينتمي إلى مدرسة كوندياك ، ولد بباريس (١٧٥٤ - ١٨٢٦) ويعتد زعيم الأيديولوجيين ، وهم أولئك الذين يقولون الآراء على علانها لا يخلطون بينها وبين أي لون من ألوان الميتافيزيقا . كان معاصراً لستندال ، واختير عضواً بالأكاديمية الفرنسية .

كبيرة ويضفي هذا كله على أشخاص قصصه . وصفه « Taine » الناقد الفيلسوف الفرنسي بقوله : « لم يعلمنا أحد خيراً من ستندال كيف تفتح عيوننا لنرى ونلاحظ ما يدور حولنا ! » .

لقد عرف ستندال نفسه معرفة عميقة فتوصل إلى معرفة النفوس البشرية ، وجاءت كتاباته مملوءة بالدراسات النفسية ، بالحياة الداخلية لأبطاله وأشخاص قصصه : بسرورهم ومخاوفهم وحذرهم ومكرهم وبكل صراع يعمل في نفوسهم . ولذلك نراه يعرض علينا نماذج مختلفة ، فأبطال للحب مثل فريس دلدنغو وكليليا كونتي وجوليان سورل ومدام دي رينال وماتيلد دي لامول وأبطال للمكر والخداع والدسائس ، مثل رافرمي وراسي والأب سورل . حب وسعادة وشباب وجمال وكرهية وبؤس وقبح وخداع ، نزعات مختلفة تمثل الناس في كل مجتمع صاحب وتصدق على كل عصر من العصور !

مكانته الأدبية

كرمت الحكومة الفرنسية ستندال ، فنهجه وزير المعارف عام ١٨٣٥ وساماً تقديرًا لأدبه ، غير أن الأدباء والنقاد الفرنسيين قد اختلفوا اختلافاً شديداً في الحكم عليه : فبيكتور هيجو يحقره ، والفريد دي فيني يرتاع منه ، ولم يخصص له ألفريد دي موسيه إلا فقرة واحدة في شعره ، وبروسبير ميريمي لم يكن من المعجبين بأدبه وإن كان صديقاً وتلميذاً له . وكان لستندال تأثير كبير عليه فقد علمه مذهباً جديداً في الحياة يقوم على الشك والولع بالموسيقى والتمتع بالحياة واللذة في ملاحظة الآخرين في حياتهم ومحاولة تفسير أعمالهم وعواطفهم . أما سانت بييف فقد كتب عنه مقالين . وكان بلزاك أول من درس دير بارم دراسة طويلة ووصفها بأن السمو يتجلى في فصولها فصلاً بعد فصل فتحمس لستندال ، ونادى به أستاذاً من أساتذة القصة

عام ١٨٤٠ ء ولكن معاصريه كانوا مع ذلك لا يؤمنون بشيء من هذا كله . كان أكثر كتبه رواجاً هو « نزهات في روما » وهو بمثابة دليل أدبي يكشف عن جمالها وتاريخها .

أما كتبه الأخرى فلم تكن خيراً من كتابه « من الحب » كانت مقلدة لا عسها أحد !

تحمل ستندال هذا الظلم الشديد ، لأنه كان يعلم تماماً أنه في مؤلفاته خارج على تقاليد عصره : فهو يحدثنا في « الأحمر والأسود » قائلاً : « . . . ومع ذلك فالقصة يا سيدى مرآة يعكس فيها كل ما في الطريق العام ، فهى تارة تعكس زرقة السماء ، وتارة تعكس الوحل الذى يجلى الطريق . أما الرجل الذى يحمل المرأة فأنت لا تردد في اتهامه بأنه لا يرقى الأخلاق لأن مرآته تريك الوحل ، وأنت تهتم المرأة ! أولى بك أن تهتم الطريق العام الذى جلسته الأوحال ، بل أولى من ذلك وأصح أن تهتم مفتش الطريق الذى ترك الماء يأسن ، فترأى بسببه الأوحال » (١) .

وبالرغم من هذا الظلم ، فقد أحيا « تين » في عهد الإمبراطورية ذكره ، ورأى أن أدبه يصطبغ بالصبغة العلمية ، واستعار كثيراً من آرائه في كتبه ، وخاصة في : « فلسفة الفن » و « رحلة في إيطاليا » و « أصول فرنسا المعاصرة » و « الذكاء » . وحياء بول بورجيه حين ذكر أنه أب لتحليل النفسى في الأدب ، وتعالى فكرة حب البلاد جميعاً . وهذا هو رأى تيتش وتولستوى أيضاً . ويرى « موريس بارس » أن ستندال صادق في التعبير عن آرائه ومشاعره . وشارل موريس يضعه ضمن هذه الجماعة التى يراها مقلدة ، وهى جماعة الرمزيين : أما هنرى ديرينه فقد قام برحلة في إيطاليا ، ولم يتردد في أن « يحى ذكرى سنسفرينا في حدائق فارنز ببارم ذات مساء من أمسيات الخريف » (٢) .

(١) الأحمر والأسود ج ٢ ص ٢٠٠ و ٢٠١ من الترجمة العربية .

أتاحت استندال بعد وفاته شهرة كبيرة أخذت تزداد على مر السنين ، ووقف القرن العشرون بجواره وقفة مجيدة فنشرت كتبه التى لم تطبع من قبل ، وكانت مخطوطاتها قد سلمها كولومب ، صديق ستندال ومنفذ وصيته ، إلى مكتبة جرينوبل ، وعنى بأدبه جماعة كبيرة من مؤرخى الأدب ونقادها . واهتمت السينا بمؤلفاته اهتماماً شديداً ، فالممثل الفرنسى الكبير « جبرار فيليب » قام ببطولة فيلم مأخوذ من أدب ستندال ، كما فرغ روسيليني حديثاً من إعداد فيلم جديد يظهر فيه الأماكن الجميلة التى أحبا ستندال حباً جماً وتلك المغنى الإيطالية الفاتنة التى اختارها وطناً ثانياً له : بحيرة كوم وميلانو وبارم وروما وغيرها . كما أعد له التليفزيون الفرنسى ثلاثة برامج طويلة في العام الماضى ، تناولت حياته وأدبه وأبطال قصصه وغرامياته .

كل هذا مجد لم يكن هنرى بيل يتوقعه ! على أن جمهرة القراء من غير الفرنسيين تكفى عادة بقراءة قصتين تعدان خير ما كتبه ستندال وهما : « الأحمر والأسود » و « دير بارم » (١) . أما كتبه الأخرى فتلذذ قراءتها لأنصار ستندال من الخاصة الذين يحبونه ويفضلونه على غيره من الكتاب .

الأحمر والأسود

أهم شخصيات القصة :

جوليان مورل - دى رينال عمدة فريير - مدام دى رينال - المركز دى لامول - ماتيلد دى لامول ابنة المركز .

كتب ستندال هذه القصة عام ١٨٣١ ، والعنوان على غرابته يرمى إلى الكشف عن ذلك الصراع الذى

(١) دير بارم : قمت بترجمتها بجزأها إلى اللغة العربية ، وطبعها دار الكاتب المصرى في أبريل ١٩٤٧ .
الأحمر والأسود : ترجمتها بجزأها لمشروع الألف كتاب ونشرت مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٦ .

نشأ في القرن الماضي بين النزعة الحربية (الأحمر) والنزعة الكنسية (الأسود) . بطل هذه القصة هو «جوليان سورل» ، نشأ في بيئة اجتماعية متواضعة فولده تجار يقيم بمدينة فرنسية صغيرة أسماها ستندال «فريير» تقع في مقاطعة فرانش كونتيه على مقربة من مدينة بيزانسون .

تعلم جوليان تعليماً دينياً ليصبح قساً ، ولكن سلطان الدين لم يكن متمكناً من قلبه . لقد كان طموحاً ، يرى إلى أن يصل إلى مكانة عسكرية كبرى عن طريق ثيابه الدينية السوداء . اختير أول أمره ، وكان لا يزال في التاسعة عشرة من عمره ، معلماً خاصاً لأولاد السيد دي رينال عمدة فريير ، فنجح في مهمته نجاحاً كبيراً وذاع أمره في المقاطعة كلها ، وحاول بعض أثرياء فريير جاهدين أن يتزعموه من بيت دي رينال ليعلم أولادهم . وأتاحت له شهرته واثقانه للغة اللاتينية أن يحصل على منحة دراسية بالمدرسة الأكليزيكية ببيزانسون ، إلا أنه لم يقيم بها إلا عاماً وبعض عام لأن دسائس بعض رجال الدين كانت تطارده ، وأحقاد زملائه له دائماً بالرصاد في دراسته وغدوه ورواحه ، فغادر المدرسة ليعمل سكرتيراً للمركز دي لامول بباريس . ثم خلع الثياب الدينية ليصبح ملازماً بالحياة ، وكان على وشك الزواج بما تبذل دي لامول ابنة المركز . على كره من أبيها ، غير أنه علم أن مدام دي رينال — زوجة عمدة فريير وخبيلة جوليان السابقة — أرادت الواقعة به لدى المركز ، فسافر إلى فريير وأطلق عليها رصاصتين ، وهي تؤدي الصلاة في الكنيسة ، إلا أنه لم يصب منها مقتلاً . قبض عليه واقتيد إلى السجن وحوكم وحكم عليه بالإعدام ، بالرغم من عطف الجماهير عليه والمحاولات التي بذلتها مدام رينال والآنسة دي لامول في سبيل الحصول على قرار بالعفو عنه .

• • •

يضع النقاد هذه القصة في صف القصص العالمية الكبرى ، لأنها مليئة بالدراسات النفسية الدقيقة للعواطف العميقة وخلجات القلوب وهمسات النفوس ونظرات العيون . واختلاف الطبائع والزوات والغرائز والنزعات التي تسيطر على جميع أشخاص القصة . يتضح هذا في جلاء وعمق لأن ستندال كان يعنى عناية كبيرة بالحياة الداخلية لأشخاص قصته ، ويهتم اهتماماً شديداً بما يضطرب في نفوسهم من صراع وسرور وخوف وألم وخديعة ، وفقاً للمواقف المختلفة التي تفرضها حياتهم اليومية في مجتمع مضطرب يعج بالانقلابات وحروب نابليون ومبادئ الثورة الفرنسية ، وتتغير فيه ألوان نظام الحكم وتتطاحن فيه الطبقات الاجتماعية : اضطراب صاحب للميول والأهواء والنزعات والأحقاد والمثل العليا والانتصارات الحربية ، والتضحية والحب وما إليها من تلك العوامل التي كان القرن التاسع عشر مسرحاً لها !

يدفع الحب أبطال هذه القصة إلى أن يقدموا على كل شيء في جرأة شديدة ، ويأتوا من الأعمال ما ينطوى على التضحية الحقة والشجاعة الفائقة والتحمس الشديد ، ولا يأبهون إطلاقاً بما يجره عليهم من حزن وقلق وخوف ، لأن الحب عندهم جميعاً سعادة وسرور وقوة ونشاط !

في مدرسة الحب ، وعلى يد مدام دي رينال تعلم جوليان سورل ، وكان سعيداً بما تعلم : لقد استطاع أن يتعرف على المجتمع الذي يعيش فيه تعرفاً حقيقياً مباشراً ، ولم يعد الوصف الذي يقرؤه «يسدل ستاراً» على نفسه حين يتناول كتباً تتحدث عن حالة المجتمع منذ ألفي عام أو منذ ستين عاماً فحسب ، أيام فولتير ولويس الخامس عشر . أسقطت أحاديث الحب الحجاب عن عينيه ، فسر كثيراً حين استطاع أن يفهم ما يجري في فريير فهماً صحيحاً . إلا أنه كان حياً مدمراً عكر صفو أسرة كانت تنعم بالحياة وجر عليها

العار ! ولكن لماذا أدخل العمدة قصره شابا على النفس وهو في حاجة كبيرة إلى وضوء النفوس ؟ لماذا لا يعرف كيف يختار رجاله ؟ إن العرف المتبع في القرن التاسع عشر هو أن الرجل القوي الذي ينتمي إلى طبقة الأشراف ، لا يلبث إذا تقابل مع عظيم النفس أن يقتله أو ينفية أو يلقي به في غياهب السجون ، أو يزدرية ازدراء شديداً ، فلا يلبث الأحمق أن يحزن ويموت غيظاً وكهداً . ولكن المصادفات أرادت أن يكون المعذب في هذه المرة هو القوى الشريف ^(١) .

فهل كان جوليان سورل حقاً صورة صادقة لنابليون أدخله دي رينال قصرة فأفسد عليه جميع أمره ، كما عاث في قصر المركز دي لامول فساداً وطعنه في شرفه حين اتخذ ابنة المركز خلية له ؟ ولكن شتان ما بين القليلين ! كانت مدام دي رينال تجد من الأسباب ما يحملها على عمل ما عليه عليها قلبها . وكانت في أسعد لحظات حياتها تخاف أن يكون حب جوليان لها معادلاً حبها له . أما ماتيلد دي لامول هذه الفتاة الأرستقراطية الرائعة الجمال المعتدة بشخصيتها وحسبها ، فلا تترك قلبها ينبض بالحلب إلا إذا اقتنعت هي بأن هناك أسباباً وجبة تحمله على ذلك . يصفها جوليان بأنها شيطان وعليه أن يخضعها ويدلها ! وقد استطاع اخضاعها وإذلالها ، لأن الأحقاد الناشئة عن فروق الطبقات كانت تسيطر على جوليان سيطرة تامة ، وتسلط على عقله وعواطفه فيعد كل نجاح يحوزه في حياته انتصاراً على السادة الأشراف المفازحين بحسبهم ومالم وسيادتهم والمسيطرين على مجتمع عصرهم !

وهنا نرى ستندال يزج بجوليان سورل في ميدان السياسة ومؤامرات الطبقة الأرستقراطية ، فيجعله يشهد مناقشات سياسية عنيفة تلور بين جماعة كبيرة من أشهر رجال عصره في السياسة والصحافة والأعمال والدين . ويكلف بمهمة سرية في إنجلترا من قبل هؤلاء

(١) الأحمر والأسود : الفصل الثالث والعشرون - أحزان موفل « ص ٢٢٠ من الترجمة العربية .

السادة الأشراف الذين تدفعهم أطماعهم إلى أن يستعينوا بإنجلترا ليستقر لهم الأمر ، فلا تقوم في فرنسا ثورات جديدة تحطم آمالهم وتقضي على أطماعهم . فليس صحيحاً إذن ما زعمه ستندال من أنه أراد أن يضع نقطة على صفحة كاملة ، وهو يتحدث عن السياسة ، فقال له الناشر : « إن هذا ليس محموداً . لا سيما وأن ما تكتبه ضرب من الغفوة ، فإذا لم يتوافر النظر في ما تكتب حكمت عليه بالموت » . فأجابه ستندال قائلاً :

« إن السياسة كحجر يشد إلى عتق الأدب ، فلا يلبث أن يغرقه في زمن لا يزيد على ستة شهور . السياسة بين الانتاج العقلي كطلقة نارية وسط حفل موسيقى . هي ضجة مفرقة . لكنها ليست قاضية ، فهي لا تلائم أى صوت من أصوات آلات الموسيقى . وهذه السياسة ستضايق نصف القراء ضيقاً شديداً ، وتوقعهم في الحرج ثم تجلب السأم إلى نفوس النصف الآخر حين يقرأونها في صحيفة الصباح بصورة أخرى » .

فأجابه الناشر قائلاً : « إذا لم ترد السياسة على السنة أشخاص قصتك ، فهم ليسوا إذن فرنسيين يعيشون في سنة ١٨٣٠ ، ولن يكون كتابك مرآة للحوادث كما تزعم ! » .

هذه القصة ليست قصة حب فحسب وإنما يتجلى فيها الصراع السياسي العنيف بين أنصار نابليون وأعدائه بين الملكيين والجمهوريين ، بين الأشراف والطبقة الوسطى والعامية . يتضح فيها هذا الخوف الشديد الذي يبدية أشراف باريس ونبلاء الريف من أن تقوم ثورة أخرى تعصف بهم لما نكلت الثورة الفرنسية بهم من قبل وقضت على الكثير من امتيازاتهم . ثم فيها محاولات كبيرة لإذابة الفروق بين الطبقات الاجتماعية ، ليتولى مقاليد الأمور في فرنسا شبان متعلمون أذكيا أمثال جوليان سورل ، وكثير ما هم ، وإن انتموا إلى طبقة العامة إلا أنهم ينتمون جميعاً إلى مدرسة نابليون بونابرت في العمل والحزم والشجاعة والجرأة والاقدام :

السام

(لم أعد أعرف من أكون ولا ماذا أفعل)

موزار (فيجاروف)

كانت مدام دي رينال خارجة من باب صالونها المطل على الحديقة بما فطرت عليه من نشاط وظرف ، حين تكون بعيدة عن أعين الرجال ، فوق بصرها على شاب ريفي شديد الشحوب ، واقف بجوار الباب وهو يركب . عليه قميص ناصع البياض ، وتحت ابطة حلة من الجوخ بتفسيجية نظيفة ، أبيض الوجه ، جميل العينين ، فظنته مدام دي رينال بما فطرت عليه من خيال قصصي - فتاة تنكرت في ثياب رجل ، وجاءت تطلب عوناً من العملة ، وأشفقت على هذا المخلوق البائس الذي ظل واقفاً بجوار الباب ، لا يجرؤ على رفع يده ليدق الجرس . فاقتربت منه ، وكان جوليان ينظر إلى الباب فلم يرها وهي مقبلة ، فاضطرب حين سمع صوتاً رقيقاً قريباً من أذنه يقول :

— ماذا تريد منا يا بني ؟ ووقع بصره على نظراتها الرقيقة حين التفت إليها في اندفاع ، فزايه بعض حياته ، ثم رأى جمالها ، فنسى كل شيء - حتى المهمة التي أتى من أجلها : وعادت مدام دي رينال تسأله فأجابها ، وقد خجل من دموعه التي أخذ يحففها .

— أتيت يا سيدتي لأعلم الأطفال ، فبهت ، وظلت واقفة بالقرب منه لا تبدى حراكاً ، ونظر كل منهما إلى الآخر . لم ير جوليان من قبل سيدة متأنقة في ملابسها كدام دي رينال ، ولا وجهاً كوجهها في الجمال . ولم يسعد في حياته بحديث عطف رقيق كحديثها . وكانت مشغولة بالنظر إلى الدموع التي سالت على خدي هذا القروي الشاب فصرجتهما بالجمرة بعد الصفرة الشديدة . ثم طفقت تضحك ضحكاً جنونياً

شديداً ، لا تستطيعه إلا فتاة صغيرة . وسخرت من نفسها لأنها كانت سعيدة إلى أبعد حد : أهذا هو المعلم الذي صورته لنفسها من قبل في صورة قسيس قذر ، رث الثياب ، يأتي إليهم ليؤتب أطفالها ويضربهم ؟ ثم قالت له :

— أجباً يا سيدى أنك تعرف اللاتينية ؟

فذهل جوليان حين سمع كلمة سيدى وأطرق برأسه لحظة ثم أجابها في حياء :
— نعم يا سيدتي .

وكانت مدام دي رينال في هذه اللحظة سعيدة إلى أبعد حد ، سمحت لنفسها بأن تقول له :

— لن تؤتب أولادى كثيراً ، أليس كذلك ؟ فأجابها في دهشة وحيرة :

— أنا أؤتبهم ، ولماذا ؟ فقالت بعد صمت قصير ، في نبرات يظهر فيها التأثير لحظة بعد أخرى :

— نعم يا سيدى ! أتعلم بأن تكون معهم طيباً رقيق القلب ؟

ولم يكذ جوليان بسمع تلك السيدة الأنيقة تناديه بقولها سيدى ، في لهجة تتطوى على الجذ ، حتى طار غفله فرحاً . لم يكن يتصور إطلاقاً ، حتى في أحلامه التي يضطرب بها شبابه ، أن سيدة جميلة أنيقة تتحدث إليه هذا الحديث الرقيق دون أن يكون لابساً حلة جميلة . وعجبت مدام دي رينال بدورها من جمال وجهه وعينه الكبيرتين السوداوين وشعره الجميل الخمد ، الذي كان في تلك الساعة أكثر تجعداً منه في أى وقت آخر ، لأنه أراد أن يستعيد بعض نشاطه فغمس رأسه في حوض النافورة العامة .

وسرت مدام رينال حين رأت على المعلم حياء العذوى ! لأنها كانت تخشى على أبنائها من رجل قاس عبوس الوجه . لأنها لمباغثة سارة لنفسها المادنة التي تولع دائماً بالوثام وتحب السلام ثم زالت دهشتها بعد قليل ،

ونظرت فإذا هي تكاد تكون ملتصقة بشاب جميل لا تعرفه من قبل ، لا يكاد يستره إلا قميص ، وكانا واقفين معاً بجوار الباب . فقالت له في نبرات مضطربة :

— فلندخل المنزل يا سيدى .

وكانت بادية التأثير ، شديدة الفرح ، سعيدة بزوال مخاوفها من أن يقع أطفالها بين يدي قس قنر فظ القلب ، خشن الطباع ، لأنها شديدة العناية بهم .

ولم تكده تدخل الردهة حتى التفتت إليه ، وهو يتبعها في حياء شديد : وجهه جمال المنزل وفخامة الأثاث ، فازداد وجهه في نظرها جمالا على جمال ، حتى كادت لا تصدق عينيها . وخيل إليها أن المعلم يجب أن يلبس السواد ، فوقفت سائلة :

— أحقيقة يا سيدى أنك تعرف اللاتينية ؟

أقلت عليه هذا السؤال لأنها كانت تخاف ألا يكون هو معلم أولادها . لكن جوليان أحس في سؤلها جرحاً لكبريائه ، بلدد الحلم الجميل الذى كان يتعم به منذ ربيع ساعة ، فأجابها في هدوء بارد :

— نعم يا سيدتى ، أعرفها كما يعرفها كاهن المدينة . وكثيراً ما كان يتفضل على فيقول إنى أعرفها خيراً منه .

ورأت السيدة على وجهه دلائل الشر وهو واقف على بعد خطوتين منها فدنت منه وقالت له بصوت خفيض :

— أتعلمنى بأنك لاتضرب أبنائى في الأيام الأولى ولو لم يحفظوا دروسهم ؟

نغمات عذبة حلوة نطقت بها غادة حسناء فنسى جوليان دفاعه عن نفسه ، لأنها نغمات يشوبها التضرع .

وكان وجهها قريباً جداً من وجهه ، حتى أنه شم عطر ملابسها الصيفية ، وهو شىء لم يعتده فلاح مثله ، فاحمر وجهه ، وقال لها في صوت بخافت مضطرب :

— لا نخشى شيئاً يا سيدتى فسأطيعك في كل ما تأمرين .

وتبددت مخاوف الأم على أطفالها ، فآن لها أن ترى وجه جوليان على حقيقته ، وعندئذ أذهلها جماله . إنه كوجوه العذارى ! ولم تعد تعجب باضطرابه وخجله ، لأنها كانت بطبعها كثيرة الحجل شديدة الحياء . وكان مظهر الرجولة الذى يحبه غيرها من النساء يخيفها ويزعجها . ودار بينها وبين الشاب الحديث التالى ، فقالت له :

— كم عمرك يا سيدى ؟

— سأكون عما قريب في التاسعة عشرة من عمرى .

— إن ابنى الأكبر في الحادية عشرة . ومن الممكن إذاً أن يكون لك صديقاً ، فتحدث إليه حديثاً يلائم منه . لقد أراد أبوه مرة أن يضربه فصفعه صفقة خفيفة ، فرض أسبوعاً ولزم الفراش .

ولم يكده جوليان يسمع كلامها حتى أخذ يقول في نفسه : ما أعظم الفرق بينى وبين ابنها !

لقد ضربنى أبى بالأمس ، حقاً ، أن هؤلاء الأغنياء لسعداء ! وكانت السيدة شديدة الانتباه إلى كل ما يدور في نفسه ، فأبصرت وجهه وقد غطته بحاية خفيفة من الحزن ظننها لفرط حياء منه ، فشجعت سائلة إياه عن اسمه في لهجة جذابة ، أحس جوليان كل ما فيها من جمال دون أن يدرك مرماها ثم أجاب :

— أدعى جوليان سورل يا سيدتى ، وإنى لشديد الاضطراب ، فهذه أول مرة في حياتى أعيش فيها في منزل لا أعرفه .

أنا في حاجة إلى حايثك يا سيدتى ، وأرجو أن تصفحى عن المفوات التى أقترفها في الأيام الأولى من حياتى معكم ، فإنى لم أذهب مطلقاً إلى مدرسة لأننى كنت فقيراً ، ولم أتحدث مع رجل ، غير أبى وابن عمى الجراح العجوز الذى يحمل وسام الشرف والقسيس

السيد شيلان الذى سيشهد لى شهادة طبية . كان اخوقى يضربوننى دائماً ، فلا تصديقهم إذا قالوا عني قولاً سيئاً ، اغتفري لى أخطائى واعتقدى دائماً أننى لا أرتكبها عمداً .

وعاد الهدوء إلى نفسه بعد هذه الخطبة الطويلة ، فتأمل السيدة التى كانت تبدو جميلة ، ظريفة إذا كانت على سجيئها وكان من تتحدث إليه لا يتكلف الظرف معها . ولو أن جوليان سئل عنها فى هذه اللحظة لقال صادقاً : أواها لم تتجاوز العشرين من عمرها بعد ، وهو خير بجمال النساء .

وبدا له أن يقبل يدها ، لكنه سرعان ما ندم على فكرته وخشى مغبة عمله . على أنه قال فى نفسه : لو أننى أحجمت عن هذا العمل لعدته جبناً ، ومن يدرينى لعل فيه خيراً لى ، وربما أكتسبى احتراماً فى نظر هذه السيدة التى تراقى عاملاً بائساً خرج من المصنع منذ قليل .

وتردد ، ثم شجعه ما ذكره من أن بعض الفتيات كن يصفنه بالجمال ، حين كان يلتقى بهن أيام الآحاد ، وكان ذلك منذ ستة شهور . وتكلمت مدام دى رينال ، وهو فى صراعه النفسى ، ترشده إلى الطريقة التى يعلم بها أولادها أول الأمر . وكان هذا الصراع قد أعاد الشحوب إلى وجهه الجميل ، فقال لها وهو يحاول التغلب على ما فى نفسه :

— لا يا سيلقى ، لن أضربهم أبداً : وأقسم لك على ذلك أمام الله ، ثم اندفع وتناول يدها وقبلها . وأذهلتها هذه الحركة فكادت تفضب . كان الجو شديد الحرارة ، وذراعها عارية لا يسترها إلا لقاع ، فانكشفت حين رفع جوليان يدها إلى شفثيه . ومرت لحظات ندمت بعدها السيدة على أنها لم تؤنبه على ما فعل . كان السيد دى رينال فى غرفة عمله ، فسمع كلاماً فى الردهة ، خرج بعده ، وسار نحوها فى هيئة تلك على

حنو وعظمة - سار فى تلك الهيئة التى يصطنعها فى حفلات الأزواج فى دار العمدة ، ثم قال لجوليان :

— يجب أن أتحدث إليك قبل أن يراك الأطفال .

ولما دخلوا الغرفة معاً وأغلق الباب ، احتجز زوجته التى كانت تريد أن تركهما معاً ، ثم جلس دى رينال فى وقار وقال :

— أخبرنى السيد القس أنك من الرعايا المخلصين ، وسيعاملك جميع من هنا معاملة كلها احترام . وإذا سرتنى عملك ، ساعدتك فيما بعد فى الحصول على منصب . أما الذى أطلبه منك ، فهو ألا توى بعد الآن أحداً من أقاربك أو أصدقائك ، لأن لغتهم لا تتفق مع ما أبتغيه لأبنائى من تربية سليمة . هاك ستة وثلاثين فرنكاً ، أجرك عن الشهر الأول ، وعدنى بشرفك ألا تعطى منها شيئاً لأبيك .

كان العمدة مغيباً من الشيخ سورل لأنه كان أكثر منه ذكاء ودهاء فى اتمام هذه الصفقة . ثم استطرديقول :

— والآن أيها السيد لا يحسن أن يراك الأطفال فى هذه الملابس . وقد أصدرت أمراً بأن يدعوك كل من فى المنزل بالسيد ، وستشعر بعد قليل بالنفع الذى يعود عليك حين تعمل فى منزل قوم محترمين . ثم سأل زوجته :

— هل رآه الخدم فى هذه الثياب ، فأجابت وعليها دلائل تفكير شديد .

— كلا يا صديقى .

فتناول العمدة رديجوتاً من ملابسه الخاصة وهو يقول :

— حسناً ، البس هذا ، وسنذهب معاً إلى مسيو دوران تاجر الأصواف . وانصرفا ، ثم عادا بعد ساعة ، والمعلم الجديد فى حلة سوداء . ولما دخل دى رينال ألقى زوجته فى مكانها لم تبرسه ، ولشد

ما اطمأنت ، حين وقع بصرها على جوليان حتى
نسيت وهي تنظر إليه أنها كانت من قبل مزعجة منه .
كان جوليان لا يفكر فيها الآن ، وعلى الرغم من
أنه يحذر الأقدار والرجال فإن روحه في تلك اللحظة
كانت روح طفل عابث . وخيل إليه أنه عاش سنوات
طويلة منذ وقف مضطرباً في الكنيسة قبل ذلك بثلاث
ساعات . وألقى نظرة على مدام دي رينال فألفاها
ضجيرة فأدرك أنها لا تزال غصبي منذ قبل يدها ، غير
أن ثيابه الجديدة بعثت في نفسه زهواً شديداً ، لأنها
تفاير ما اعتاد أن يلبسه من قبل ، فكانت حركاته
صاخبة جنونية ، وحاول عبثاً أن يخفي فرجه ،
فأخذت السيدة تنظر إليه في دهشة وحتى قال له
زوجها :

— عليك بالرزانة يا سيدى إذا أردت أن يحترمك
الأطفال والخدم .

فقال له جوليان :

— معذرة يا سيدى ، فإن الحلة الجديدة تضايقتنى
فما كنت ألبس من قبل إلا ملابس الفلاحين الفقراء .
أسمح لى بالذهاب إلى غرفتى لأغلق على الباب ؟
وانصرف فسأل العمدة زوجه :

— ماذا ترين في هذا الكسب الجديد ؟ فأشارت
إليه إشارة أملتأ عليها الغريزة ، دون أن تفطن ، ثم
أخفت الحقيقة عن زوجها حين قالت :

— لست متحمسة مثلك لهذا الشاب الريفى ، وأن
مبادأتك إياه بالبشاشة والكرم ستخلق منه شخصاً سيئاً
الخلق تضطر إلى طرده قبل أن يمضى على إقامته معنا
شهر واحد .

— حسناً ! سترى ما تقولين ، وإذا تحقق ظنك
فلن أخسر في هذه التجربة إلا مائة فرنك فقط ، على
أن فريير ستعتاد أن ترى أطفال السيد دي رينال مع
معلم خاص بهم . وهذا الغرض الذى أرمى إليه لا يتحقق

إن تركت جوليان في ملابس العمال . وإذا طردته ،
فسأخذ ، ولا شك ، الحلة السوداء الجديدة التى
اشتريتها له من تاجر الصوف ، ولن أترك له إلا
ما وجدته عند الخائنك وهو ما يلبسه الآن :

خيل إلى مدام دي رينال أن الساعة التى قضاهما
جوليان في غرفته دهر طويل ، لأن أطفالها الذين
علموا بقدم معلمهم الجديد أرهاقوها بوابل من
الأسئلة ، وأخيراً ظهر جوليان ، فكان رجلاً آخر لم
يكن رزيناً فحسب وإنما كان الرزانة بعينها . وقدم إلى
الأطفال فتحدث إليهم حديثاً أذهل السيد دي رينال
نفسه . وقبل أن يفرغ من حديثه قال لهم :

— لقد جئت إليكم لأعلمكم اللغة اللاتينية . وأنتم
تعلمون ، ولا شك ، كيف يلقي الإنسان درساً حفظه
مأستمع غالباً إلى دروسكم فاستمعوا الآن إلى درسى .
هذا الكتاب الصغير الأسود هو الكتاب المقدس الذى
يتحدث عن حياة سيدنا عيسى . إنه الجزء من الإنجيل
الذى يسمى العهد الجديد :

ثم أعطى الكتاب أدولف أكبر الأولاد سنّاً وقال
له :

— افتح الكتاب في أى مكان ، وقل لى الكلمة
الأولى في أى جزء من الأجزاء ، وسأتلو عليك
ما تشاء مما حفظت من هذا الكتاب المقدس الذى يعد
مثلنا الأعلى في الحياة ، وسأقرأ حتى تكفى أنت بما أقرأ .
ففتح أدولف صفحة ثم قرأ كلمة ، وأخذ جوليان
يتلو حتى انتهى من الصفحة كلها في يسر كبير ،
كما لو كان يتحدث بالفرنسية . عندئذ ألقى دي رينال
على زوجه نظرة اغتباط وقور ، ورأى الأطفال حيرة
أبويهم فذهلوا كذلك . ووقف خادم بباب الصالون ،
فسمع جوليان يتحدث باللاتينية ، فأنصت لا يبدى
حراكاً ، ثم غاب عن الأبصار ، ثم جاءت بعد قليل
وصيفة مدام دي رينال والطاهية ، ووقفتا بالباب .

وكان أدولف حينذاك قد فتح الكتاب في ثمانية مواضع مختلفة ، وجوليان يتلو كما بدأ في سهولة ويسر ، عندئذ صاحبت الطاهية في صوت مسموع :

— آه ! يا إلهي ! يا له من قس وورع جميل !
سر السيد دي رينال ، إلا أن كرامته قد جرحت ، فأخذ يبحث في ذاكرته عن بضع كلمات لاتينية ، غير مبتغ أن يمتحن معلم أولاده ، وأخيراً استطاع أن يتذكر بيتاً من شعر هوراس فأنشدته . وعندئذ قطب جوليان حاجبيه ، لأنه كان لا يعرف إلا لاتينية إنجيله ثم قال :
— لقد حرم على الكهنوت أن أقرأ شعر هذا الشاعر الديوبوي الدنس .

وأنشد السيد دي رينال مرة أخرى لهوراس ، ثم تحدث عنه لأطفاله ، لكن إعجابهم بجوليان كان بالغاً فلم يلتفتوا إلى ما يقوله أبوهم ، ولم يحولوا نظراتهم عن معلمهم الجديد .

كان الخدم لا يزالون واقفين بالباب ، فأراد جوليان أن يؤثر في نفوسهم تأثيراً عميقاً لينال إعجابهم أكثر مما فعل ، فقال لأصغر الأطفال :

— يجب أن تقرأ كلمة من هذا الكتاب لأتلو عليك بعض الفقرات .

فازداد زهو ستانيسلاس كزافييه ، وعالج قراءة كلمة حتى أفلح بقدر ما استطاع ، فتلا جوليان صفحة

كاملة . وكان انتصار السيد دي رينال كبيراً حين دخل عليه في تلك اللحظة السيد فانو صاحب الجياد الثورماندية ، والسيد شاركودي موجيرون وكيل حاكم المقاطعة ، فسمعا جوليان وهو يتلو الإنجيل عن ظهر قلب ، فاستحق المعلم عن جدارة لقب سيد ، ولم يجرؤ الخدم أن يرضوا عليه به .

وفي المساء أقبل كثير من أهل فريير إلى منزل السيد دي رينال ليروا بأنفسهم هذه المعجزة الخارقة ، فكان جوليان يجيب عن أسئلتهم في إيجاز واعتزاز كبيرين ، وسرعان ما أخذ الناس يتحدثون عنه في المدينة كلها حتى ذاع صيته ، وحتى خشي السيد دي رينال أن يختطفه أحد الأغنياء ، فاقترح عليه أن يوقع عقداً بعامين ، إلا أن جوليان قال في فتور :

— لا يا سيدي ، لو أحببت أن تطردني لخرجت على الرغم مني ، فالعقد الذي يقيدي دون أن يقيدك بشيء عقد جائز لا أوافق عليه :

ولم يكدهمض شهر على إقامة جوليان عند العمدة ، حتى أصبح يتمتع منه باحترام كبير ، لأنه كان يؤدى واجبه على أكمل وجه . وفسد الأمر بين القسيس الشيخ وبين دي رينال وفالنو ، فلم يعد جوليان يخشى من افتضاح سره القديم ، وهو تحمسه لنابليون ، الذي أصبح يتحدث عنه الآن في كثير من الكراهية والازدراء !



النساء العالمات لمولير

بمستم
الدكتور علوي درويش
مدرس الأدب الفرنسي بجامعة عين شمس

(١)

ما من شك في أن « الصالونات » الأدبية لا تنشأ جزافاً في بلد من البلاد ، وإنما هي تولد وتردهر في بيئات يتميز أهلها بخصائص معينة ، وتتوافر فيها ظروف متواتية ، « الصالون » الأدبي يحتاج في نشأته إلى روح اجتماعية ، وإلى حب للمحادثة المؤسسة على التقدير الصريح ، وهو لا يعيش إلا في جو تنفس فيه الحرية ، وتحقق فيه المساواة بين جميع الرواد بفضل هدف علمي موحد يطمس ما بينهم من فروق اجتماعية ، ويصون أحاديثهم من التأثير بالأهواء الفردية .

ولقد ساعدت البيئة الفرنسية وطبيعة أهلها على خلق مثل هذه « الصالونات » بصور متعددة في معظم عصور فرنسا ، لاسيما في الفترات التي قارنت حكم ملوك مستنيرين يحبون الثقافة ، ويرعون الفنون والآداب ، كما حدث مثلاً في عهد فرانسو الأول

(١) فيما يتعلق بترجمة حياة مولير وتأثير إنتاجه في تراث الإنسانية ، أرجع إلى « البخيل لمولير بقلم الدكتور علي درويش » بسلسلة « تراث الإنسانية » : الصفحات من ٢٢٨ إلى ٢٤٥ ، من العدد الثالث ، من المجلد الثاني (عدد مارس ١٩٦٤) .

الذي كان بلاطه بمثابة « صالون » أدبي كبير . على أن عنصري الحرية والمساواة لم يكونا مكفولين تماماً في قصور الملوك والأشراف ، الأمر الذي أخرّ نشأة « الصالونات » الحقيقية فلم يفتتح عهداً الزاهر إلا في بداية القرن السابع عشر بفضل ماركيزة رامبويه (Marquise de Rambouillet)

لقد كانت كاترين دي فيفون Catherine de Vivonne - ماركيزة رامبويه - ترتاد بلاط الملك هنري الرابع ، ولكنها لم تلبث أن استهجن ما كان يتميز به من عادات ممجوجة ، وما يلور فيه من أحاديث تسم بطابع التعالي ، فاحتجبت عنه في عام ١٦٠٧ ، ثم افتتحت « صالونها » الخاص بعد ذلك بخمس سنين . كانت تستقبل ضيوفها في مسكنها الباريسي أو في قصورها الريفية ، وظلت على هذه الحال ما يزيد على نصف قرن من الزمان ، وإن كانت حلقاتها الأدبية قد بلغت أوج ازدهارها في الفترة بين عامي ١٦٢٤ و ١٦٤٨ .

كانت كاترين دمثة الخلق ، شديدة الكرم ، وفية في صداقتها ، سمحة النفس ، طيبة القلب ، ناهرة الذكاء ، عريضة الثقافة .

الآنسة دى كومباليه Mlle de Combalet وكانت من رواد صالونها .

لقد أسدى هذا الصالون الأدبي أجل الخدمات إلى الأدب والنوق على السواء ، ومن الخطأ الفاحش أن يقال إنه أشاع الميل إلى الخلدقة فى فرنسا ، ففضلا عن أنه نصّب نفسه رقيباً على إنتاج الأدباء الذين كانوا - كما لمحت - ينتظرون بقلق من قريب أو من بعيد أحكام رواده على مؤلفاتهم . . . ابتدع تقليداً كان له أعمق الأثر فى سلوك الأفراد ، ألا وهو اختلاط الجنسين . هذا الاختلاط كان من شأنه فى رأى كونت ريديرر (Le Comte Roederer) « أن يجعل الحديث ينأى عن الملل الذى تسببه أحاديث الرجال ، وعن التافهة التى تميز أحاديث النساء » . . . والمهم هو أن هذا « الصالون » خلّص الكتابة من امتداد الإباحية التى كانت شائعة فى مؤلفات القرن السادس عشر ، كما أسهم فى تهذيب الطابع وفى النهوض بمستوى الذوق واللباقة .

ومن الخطأ الفاحش كذلك أن يُظن أن « صالون » الماركية دى رامبويه برئ كل البراءة ! فلقد فتح طريقاً أدى التوغل فيه - فيما بعد - إلى نشأة النزوع إلى التحلّق .

ولن يكون صالون « مادموazel دى سكوديرى » Mlle de Scudéry هو الآخر بريئاً كل البراءة ، وإن كانت مسئوليته أكبر على كل حال . . . كانت مادلين دى سكوديرى روائية بينما كان أخوها جورج شاعراً . . . نرحباً معاً من « هافر » (Le Havre) إلى باريس حيث خرجا من العزلة التى ميزت صباهما ، فأخذتا يترددان على صالون الماركية دى رامبويه ، ويعكفان على الانتاج الأدبي بشطريه - الشعرى والقصى - الذى كان كله يحمل اسم جورج ! . . . إلا أن هذا الشاب كان ذا طبيعة حادة ، ثائرة ، ميالة إلى الدسائس ،

م إنها كانت حازمة قوية الشخصية ، فاستطاعت أن تجعل من « صالونها » ملاذاً أميناً للحرية الفكرية ، ومعبداً للنوق السليم ، ومحكمة أدبية يتوقف على أحكامها ذبوع صيت الكتاب أو خموده . . . ولقد كان يلتقى فيه رجال من جميع المستويات الاجتماعية : منهم الكتاب والشعراء ، ومنهم الضباط ، ومنهم الأشراف ، وهم حين يجتمعون تمحى الفوارق بينهم ، ولا يسودهم سوى إحساسهم جميعاً بحبهم للأدب والفنون ، وبجمال الصحبة التى لا يحققها سوى تماطف مواهب العقول والقلوب جميعاً . كان الكتاب - قبل نشأة هذا « الصالون » - يحرص كل منهم على نيل حظوة ملك أو شريف يدعم بها كيانه الأدبي : فالشاعران ماليرب (Malherbe) وراكان (Racan) يتبعان الملك ، وفواتير (Voiture) يتبع شقيق الملك ، وغيرهم يتبعون ريشيليو أو غيره من الأشراف . أما ضيوف الماركية دى رامبويه من الكتاب فكانوا يأتون إلى قصرها أحراراً قستقبلهم جميعاً على قدم المساواة - لمجرد مزاياتهم العقلية - مع غيرهم من الرواد الذين ينتمون إلى طبقة الأشراف وكبار رجال الدولة . . . ولقد خشي ريشيليو يوماً - كبير وزراء لويس الثالث عشر - مغبة ما يدور من أحاديث فى قصر الماركية ، وكان كما يعرف رجلاً مستبداً وضع ضمن عناصر برنامجه فى الحكم عزمه الأكيد على تحطيم شوكة الأشراف . . . أوفد إليها رسولا - هو الشاعر بواروبير (Boisrobert) - ينبها أن ريشيليو يحتم عليها أن تظلمه بانتظام على ما يجرى بين ضيوفها من أحاديث ، فردت الماركية قائلة : « قل للكاردينال إن ضيوف أسمى خلقاً من أن يبيحوا لأنفسهم القول السئ عنه فى حضرته » . . . واستشاط ريشيليو غضباً ، وكاد يطيح بالماركية واتباعها لولا تدخل ابنة شقيقته

و « ميدان الملاطفة » ، و « قصر الحظ السعيد » .. وبها ريف يضم مناطق مثل « عجلة الذهب » و « هوة اليأس » ... الخ ... وفن ضيوف حلقات أيام السبت بما تحتويه هاتان القصتان من رموز وأساطير فاندفعوا بشغف إلى تقليد أبطالها ! .. وحدث ذات يوم أن أعلنت مادلين أن جميع ضيوفها أصدقاء لها ولكنهم ليسوا جميعاً أصدقاءها الخونين ! هنا دب التنافس بين اتباعها ، كل يسعى إلى الظفر بالتنوع الأفضل من صداقتها . ولكن كيف ؟ .. إن الطريق وعرة تكنفها المخاطر من كل جانب ، والسعيد وحده هو الذى يوفق في المسير حتى نهايتها دون أن يسقط في هذه الهوة أو تلك ! .. وهنا رُسمت الخريطة التي تحدد معالم هذا الطريق المخوفة بالأخطار ! كم من المراحل يتحتم على الصديق العادى أن يجتازها قبل أن يصل — إن قُدِّرَ له أن يصل — إلى « عاصمة الرقة » ، أى إلى مادلين دى سكوديرى ! إن « بلد الرقة » يجرى في وسطه « نهر الإغراء » الذى يصب في « البحر الخطر » .. وفي الأفق البعيد تلمح « الأرض المجهولة » .. ويزخر شطرا المدينة اللذان يحقان بالنهر بقرى عديدة : هنا قرى « الرسائل العذبة » و « الاحترام » و « الأيمان المغلفة » .. وهناك قرى « الطاعة » و « النسيان » و « الأشعار الجميلة » .. الخ ويتبعى على الرحالة أن يحذر الوقوع في « بحيرة عدم المبالاة » التي تقع على مقربة من المدينة ، أو الفرق في البحر المضطرب الأمواج .. وكل هذا كان يترجم بتصرفات غريبة وملاطفات متكلفة ، وانتاج أدبي نابع من خيال مفرط .. وتظل مادلين تتابع الرحلة الشاقة التي يقوم بها اتباعها ، وحين تترك أن أحدهم قد اجتاز المحن بسلام وأدرك نهاية الطريق ، تستطيع أن تعلن أنه صار من « رعايا مملكة الرقة » ، وأن تقول له أو تكتب إليه كما كتبت إلى الشاعر المقيم بيليسون Pellisson :
« وأخيراً يا « أكاست » يجب أن أستسلم .

فاشترك في الحرب الأهلية التي قامت إبان الوصاية على لويس الرابع عشر ، الأمر الذي أدى إلى نفيه في أرضه ... هنا تحورت شققة مادلين من سلطانه ، وبدأت تتصرف في حياتها بشخصية منطلقة بدافع من رد فعل الضغط الذي كان يقبدها .. واقتربت بالمركزه دى رامبويه فأنشأت « صالونا » على غرار صالونها وإن كان أقل فخامة ونزوعاً إلى الاهتمام بالأدب أنصرف . صحيح أن رواده كانوا يتناقشون في المسائل الأدبية ، ويتبادلون الأشعار التي تعبر عن عواطف صادقة أو متكلفة ، ولكن اجتماعهم كانت — مع ذلك — شبيهة بتلك التي نراها في الأندية العامة ، وأشبه بتلك التي نسمع عن وجودها في الأندية الخاصة ! .. وحرص الرواد على ابتداع لغة رقيقة يتخاطبون بها في اجتماعاتهم هذه المختلطة ، وظل حرصهم هذا يتطور إلى أن دفعهم إلى تغيير أسماهم بأخرى مستمدة من خيالهم أو من الميثولوجيا (أطلق مثلاً على مادلين اسم « صافو » (Sapho)) هنا بدأ التصنع يدب في علاقاتهم وفي التعبير عن انفعالاتهم ، وفي تصرفاتهم .. وارتأوا يوماً أن يعهدوا إلى زميل لهم هو « بيليسون » (Pellisson) بتلوين كل ما يدور بينهم من أحاديث رقيقة في سجل أطلقوا عليه « أنباء السبت » (Chronique du Samedi)

وشاءت الأقدار أن يحدث حدثان يوثران أسوأ التأثير في سلوك اتباع مادلين دى سكوديرى : أول هذين الحدثين كتاب نشره « نيقولا ديبريو » (Nicolas Despréaux) عنوانه Tableau de Cébès
يصف بلداً خيالياً كل سكانه سعداء .. والحدث الثاني كتاب اسمه « وصف رحلة إلى مملكة الدلال » (Relation de voyage au Royaume de coquetterie) من تأليف « دوبينيك » (L'abbé d'Aubignac) . هذا الكتاب الأخير يتناول بالوصف جزيرة خيالية لها عاصمة يحيط بها « معبد الحياء » ،

• فإن عقلك قد سحر عقلى

• انى أجعل منك مواطن « الرقة » .

• ولكنى أتوصل اليك ألا تدبغ النبأ .

على أن هذا الجنوح الذى انشاق إليه « صالون »

دى سكوديرى لم يحل بينه وبين إسداء بعض الخدمات

الجليلة إلى المجتمع الفرنسى ؛ فلقد ساهم رواده فى

تطوير سلوك عصر كان يتسم بالفظاظة بهذيب عادات

أبنائه . ويرجع الفضل فى ذلك إلى إخضاعهم النزعات

المادية إلى نوع من المثالية . ثم إنهم ساهموا كذلك فى

تنقية اللغة الفرنسية وتثبيت أصولها . ومن الخطأ - من

ناحية أخرى - أن يُظن أن مادلين كانت تدعو إلى

استرسال المرأة فى العلوم المجردة التى تحيد بها عن

الرسالة التى خلقت من أجلها ، وتلغى بها إلى تيار

التحذلق فى التعبير والتصنع فى التصرفات : تقول فى

قصتها « Grand Cyrus » : « إن ما أريد أن تتعلمه

المرأة قبل كل شئ هو ألا تتكلم كثيراً عما تعرفه جيداً ،

و ألا تتكلم إطلاقاً عما لا تعرفه ... أريد ألا تكون

مفرطة فى العلم أو مفرطة فى الجهل ، وأن تعنى بعقلها

بقدر عنايتها بشخصها » ... سوف نرى أن مولير

لا يختلف عنها فى رأيه فى تعليم المرأة ورسالتها فى

الحياة ، حين نحلل « النساء العالمات » .

الشيء الجدير هنا بالذكر هو أن « الصالونين »

الأدبيين الذين تحدثنا عنهما فتحا آفاقاً بعيدة أمام نساء

عديدات لم يكن من طراز « الماركيزة دى رامبويه »

بل ولا من طراز « مادلين دى سكوديرى » ، فى

باريس وفى الأقاليم على السواء .. نساء أعجبن بالقوة

ولكن أسان الاقتداء ، للندن فأنحرفن فى التقليد ..

هؤلاء النساء هن اللآئى وقعن فى الشطط بترويج بدعة

الحدلقة ، وهن اللآئى دفعن مولير إلى إعلان الحرب !

لقد هزأن بالطبيعة ، وبالحقيقة الصريحة البسيطة ،

فحكفن على البحث عن كل ما هو نادر وغريب ، فى

ألفاظهن وحركاتهن على السواء . وانتشرت علواهن

فى المدن والقرى - بشكل كان ينذر المجتمع الفرنسى

واللغة الفرنسية بأوخم العواقب . كانت تعابيرهن تزخر

بالاستعارات والكنايات المثيرة للسخرية : كن مثلاً

يسمين القمر « مشعل الصمت » - والأسنان « أثاث

القم » - والشمعة « مكمل الشمس » - والمرأة

« مستشار الأناقة » - والخدين « عرشى الحياء » ... الخ

وإذا كانت بدعة الحدلقة قد أغنت اللغة الفرنسية بما

بقى فيها على مر الزمن من تعابير كهذه « مهذب

الأسلوب » - « ييسط مسألة على بساط البحث » -

« يقنح الفكرة » أى يسيء تفسيرها ... الخ ، فن

المؤكد أن الخسارة التى لحقت باللغة كانت تفوق هذا

الغنى ، إذ أن المتحذلقين والمتحذلقات استبعدوا - باسم

السمو ! - العديد من الألفاظ السهلة والمعبرة منادين

« بوضاعتها » ... ويمكن القول إنهم استبدلوا الألوان

بالصفاء !

وعاد مولير إلى باريس فى عام ١٦٥٨ بعد أن

ظل يتجول بفرقة فى الأقاليم خلال ثلاثة عشر عاماً

كانت مليئة بالتجارب التى عركته وصقلت مواهبه .

كان عليه أن يحاول فرض نفسه وفرقة على جمهور

العاصمة الذى خذله فيما مضى ، وزج به فى غياهب

الريف .. كيف ؟ بفن جديد ، أو بفن متطور يرقى

إلى مرتبة الكوميديا الحقيقية ، أو يسعى إلى بلوغ هذه

المرتبة بالابتعاد - على الأقل - بخطى واسعة من الملهاة

المزلية أو الفارس La farce ، وهى النوع الذى كان

يقدمه فى مدن الأقاليم .. وواتته الظروف إذ وجد فى

بدعة العصر - الحدلقة - مادة خصبة لمسرحية قوية

تكفل له بنجاحها البقاء فى باريس . ألف مسرحية

« المتحذلقات المضحكات » من ثلاثة فصول بالثر ،

ومثلها للمرة الأولى فى ١٨ نوفمبر عام ١٦٥٩ بمسرح

« بيتى بوربون » (Petit-Bourbon) (١) . لم ترتفع

(١) انظر ملخص هذه المسرحية فى المرجع السابق ، ص ٢٢٢

وكليتاندر .. والحوادث تنجم عن نوعين من الجهود :
الجهود التي يبذلها الثلاثي المتحدلق (فيلامنت وأرماند
وبيليز) من أجل تزويج هانرييت من تريسوتان ،
وتلك التي يبذلها الثلاثي المعتدل (كريزال واريست
ومارتين) بغية ضمان زواج هانرييت من كليتاندر ..
والعقدة تتكون في الفصل الثاني حين يرتضى كريزال
- دون علم زوجته - عقد قران ابنته هانرييت على
محبوبها كليتاندر .. وهذه العقدة تُحل بفضل حيلة
يأتى بها اريست فيتم الزواج على الوجه الذى يبتغيه
الفريق المعتدل :

الفصل الأول : كريزال وزوجه العالمة فيلامنت
لها ابنتان : أرماند، وهى متحدقة كأماها، وهانرييت،
وهى رزينة عاقلة متواضعة .. ويسعى كليتاندر أولاً
إلى الزواج من الأولى ، ولكنها لا تستجيب لعواطفه،
وتفسره بسلوكها المتصنع ، فيشج بوجهه عنها ويوجه
اهتمامه إلى شقيقتها الصغرى .. ويحاول المسكين أن
يجتذب عطف بيليزكى تتدخل لصالحه لدى أم هانرييت ،
إلا أنها - وهى المتحدقة الثالثة فى المسرحية - تنساق
مع خيالها الذى يهيجها أن كليتاندر يغازلها ، وأنه
يصرح لها بحبه !

وأهم مشاهد هذا الفصل هو المشهد الأول الذى
يدور فيه بين الشقيقتين حديث طويل عن الزواج
والحب الأفلاطونى يخلق فرصة الوقوف على التناقض
بين أسلوبيهما فى التفكير وسلوكهما فى الحياة ...
والمشهد الثالث الذى يعبر فيه مولير - على لسان
كليتاندر - عن رأيه فى تعليم المرأة (سنناقش هذا
الرأى بعد حين) .. والمشهد الرابع الذى حرص
مولير على أن يختتم به الفصل إذ أدرك أن ملهاته
افتقرت إلى الكوميديا فى المشاهد السابقة ؛ انه يبرز
لنا بيليز بحذلقها الحمقاء التى تملأ خيالها بالأوهام ،
وهى تضحكتنا بحديثها مع كليتاندر ؛ ويزيد من حزينتنا

هذه الملهاة إلى مستوى الكوميديا الحقيقية ، ولكنها لم
تهبط إلى مستوى « الفارس » ؛ كانت بين بين وإن
بشرت بميلاد فن مولير الأصيل ... الأمر الذى يعيننا
فى هذا الصدد هو أن مولير أعلن فيها الحرب على
المتحدقات ، وأنها أحزنت نجاحاً يعتبر كبيراً بالنسبة
للعصر ، إذ مثلت نجوماً وأربعين مرة ، وأن هذا
النجاح أثار حفيظة معسكر المتحدلقين والمتحدقات
- وكانت بينهم عناصر ذات نفوذ - فكادوا لصاحبها،
ووقفوا فى انزعاج قرار بوقف تمثيلها، وإن كان تنفيذ
هذا القرار لم يستمر سوى خمسة عشر يوماً . إلا أن
هذا النجاح لم يقض على « عدوى الوباء » الذى كان
قد استشرى فى أوصال المجتمع الفرنسى . وأدرك
مولير على مر السنين أن ضربته لم تكن مميتة ، فأمسك
من جديد بهراوته الغليظة وهوى بها يعنف على رؤوس
تلك الأفاعى التى تنفث السم فى العقول والألسنة على
السواء . كانت معركة الثانية الحاسمة فى « النساء
العالمات » ، بعد ثلاثة عشر عاماً من معركة الأولى
المتفرقة ببعض الشئ فى « المتحدقات المضحكات » .

(٢)

أهم شخصيات مسرحية « النساء العالمات » هى
برجوازي طبيب يدعى « كريزال » (Chrysale) ؛
وزوجته « فيلامنت » (Philaminte) ؛ وبناتهما
« أرماند » (Armande) و « هنرييت » (Henriette) ؛
وعم هاتين الفتيات « اريست » (Ariste) ؛ وعمهما
« بيليز » (Bélise) ؛ ومحب هنرييت الذى يسعى إلى
الزواج منها « كليتاندر » (Clitandre) ؛ ومتحدلق
يسمى « تريسوتان » (Trissotin) ؛ وعالم يدعى
« فاديوس » (Vadius) ، وخادم تسمى « مارتين »
(Martine) .

الموضوع هجاء ضد المتحدلق عند النساء ..
والحركة تدور حول مشروع زواج هنرييت

منها أن كليتاندر يدعها تهادى في اعتقادها أنه يحاول الظفر بقلبها .

الفصل الثانى : يتوسط اريست لدى شقيقه كريزال كى يزوح ابنته هانرييت من كليتاندر ، ويرضى الرجل الطيب هذا المشروع ، ويتعهد بأن يعمل على انتزاع موافقة زوجته عليه .. ويحدث أن ترتكب الخادم مارتين بعض الأخطاء النحوية في حديثها مع فيلامنت فتطردها هذه الأخيرة من وظيفتها بالرغم من معارضة زوجها الذى كانت احتجاجاته وجلة متخاذلة .. وما إن يحاول كريزال إثارة موضوع زواج هانرييت حتى تسرع فيلامنت فتنبه أنها اختارت لابنتها زوجاً كفتاً هو تريسوتان !

وأهم مشاهد هذا الفصل هو : المشهد السادس الذى يصور سحق فيلامنت على خادماتها مارتين . إن زرجها يحاول عبثاً تهديتها ، ولكنها تأتى أن تستجيب لرغباته ، لأن مارتين خدشت سمعها بما أنت من خطأ في النحو ! إن جرم المسكينة في نظرها أشنع من سرقة إحدى الأواني الفضية ! ... والمشهد السابع الذى يتكلم فيه كريزال بإسهاب عن « النساء العالمات » : لقد رضع صاغراً لهوى زوجته التى طردت مارتين ، ثم جمع شتات حزمه فأنبرى يصب لعناته على عته النساء المتعالمات .. ولكنه يظل - بالرغم من ثورته - ضعيفاً متخاذلاً أمام زوجته المتجبرة التى لا يجروء على مهاجمتها ، فلا يوجه كلامه إليها ، وإنما إلى أخته ييليز .

الفصل الثالث : يقبل تريسوتان ويقرأ مقطوعتين من الشعر تثيران إعجاب فيلامنت وتحمسها فتقرر إنشاء أكاديمية ! ويأتى فاديبوس فيقدمه تريسوتان إلى المتحدثات بوصفه يجيد اللغة اليونانية فتعلن عليه بالقبولات « من أجل حب اللغة اليونانية » ! . ويتبادل تريسوتان وفاديبوس عبارات المديح ، ثم يحدث ما يجعل الجوى يكفهر بينهما فيكيل كل منهما للآخر

أقذع السباب ! .. ويدفع فيلامنت إعجابها بتريسوتان إلى أن تعرض عليه الزواج من ابنتها هانرييت ... بينما يستجيب كريزال لرغبة أخيه أريست فيقرر أن يكون زواج ابنته من كليتاندر .

وأهم مشاهد هذا الفصل : المشهد الأول الذى يفتح به مولير فصلاً مكرساً كله لتحطيم المتحدثين والمتحدثات .. إننا نشهد فيه تريسوتان للمرة الأولى ، ونعجب للحفاوة البالغة التى يستقبل بها من المتحدثات الثلاث اللاتى يزججن إليه المديح بعبارات جوفاء بالرغم من فخامتها المثيرة لأشد أنواع السخرية ... إن « أكاديمية » هؤلاء المتحدثات تستقبل « مواداً جديداً » فى شخص تريسوتان ! وتهم هانرييت بمغادرة المكان ، ولكن أمها تأمرها بالانتظار لأن لديها أمراً هاماً تريد اطلاعها عليه (مشروع تزويجها من تريسوتان) والمشهد الثانى الذى يقدم فيه تريسوتان وجبة من أشعاره إلى المتحدثات الجائعات ، وجبة من بين عناصرها « طبق يحتوى على ثمانية أبيات » ! لمن يتناولها ومن « يمتن من اللذة » ... والمشهد الخامس الذى يصور استقبال فاديبوس ، والذى يتبادل فيه هذا الأخير وتريسوتان أسخف أنواع المديح ، ويرفع كلاهما الآخر إلى مرتبة تسمو على مرتبة هوراس وثيوقريط وفرجيل !

الفصل الرابع : لا تغفر أرماند هجر كليتاندر لها ، فتعمل على إثارة حفيظة أمها « ضد » ؛ ولكنه يتناول الدفاع عن قضيتة التى هى فى نفس الوقت قضية هانرييت ؛ يتناول الدفاع عنها أمام فيلامنت ، ضد أرماند أولاً ، وضد تريسوتان بعد ذلك . ويتوتر الجوى توتراً عنيفاً لأن فيلامنت مصرة على تزويج هانرييت من تريسوتان ، بينما يعلن كريزال فى قوة تفضيله كليتاندر .

وأهم مشاهد هذا الفصل هو : المشهد الثالث

الذى يهوى فيه مولير بسوطه على الخدقة . الصراع ينشب بين تريسونان وكليتاندر الذى يستغله لتحطيم يكبرياء المتحذلقين والتنديد بغرورهم . إنه يتكلم باسم مولير .

الفصل الخامس : تستدعى فيلانت موتى العقود ليعقد قران هانرييت على تريسونان رغما عن الفتاة وأبيها ، ويأتى أريست ويعلن نيا إفلاس كرنزال ، فينسحب تريسونان بدافع من أنانيته وسوء نيته وخسة طبيعته ، بينما يظل كليتاندر وفيا راسخا على عهده . وهنا يتكلم أريست من جديد معلنا أن النبأ كان باطلاً أراد به أن يزرع القناع عن وجه تريسونان اللميم ليظهره على حقيقته .. ثم ينتهى الأمر بزواج كليتاندر من هانرييت .

وأهم مشاهد هذا الفصل هو : المشهد الثالث الذى يصل فيه موتى العقود : إن فيلانت وبيليز تحضانه على أن يستعمل فى صياغة عقد الزواج أسلوباً منعماً بدلاً من ذلك الأسلوب التقليدى « الممجى » ... والمشهد الرابع يواجه طبيعة المتحذلق الذى يثبته تريسونان بطبيعة الحب الوفى كليتاندر . أما الأول فيتمجج فى طموحه المادى حين يسمع نبأ الكارثة (المزعومة) التى حلت بأسرة هانرييت ، وأما الآخر فتظهر أصالة معدنه ، ويتجلى سمو خلقه حين يظل متمسكاً بالزواج من محبوبته ، وحين يعرض على أسرته المنكوبة وضع ثروته تحت تصرفها .

(٣)

« النساء العالمات » امتداد - كما قلنا - « للمتحذلقات المضحكات » . ويبدو أن مولير لم يكن هو نفسه راضياً عن ملهاة عام ١٦٥٩ ، التى ألفها فى فترة قصيرة من ثلاثة فصول بالنثر ، التى جاءت وسطاً بين الفارس والكوميديا الحقيقية ، فلقد قال الكاتب

الكوميدي العملاق بعد أن أتم كتابتها : « آه ! ليت كان عندى الوقت الكافى !... » وظل يهادن المتحذلقين والمتحذلقات مهادنة لا براءة فيها ، إذ كان يترىص لهم فى خفاء ، ويتحين الفرصة لينبطش بهم بطشاً يخلص المجتمع من تأثيرهم الويل . والجدير بالذكر هو أن مهمة مولير فى « النساء العالمات » كانت شاقة للغاية ، فلقد انقضى على ضربته الأولى فى « المتحذلقات المضحكات » ثلاثة عشر عاماً استطاع خلالها أعداء المنطق والصواب والاعتدال أن يرفعوا رؤوسهم من جديد ، بل وأن يطوروا حذلقهم تطويراً هداماً : لم تعد المتحذلقات تكتفين بتعيق الألفاظ وبالإمعان فى مناقشات بزنطية عن الحب ، وإنما زاد طموحهن فصرن يكرسن كل أوقاتهم للتوغل فى العلوم والميتافيزيقا توغلاً ألقياً يمنحن ثقافة ضحلة تضاعف غرورهن ، وتقوى نزوعهن إلى التصنع .. كان لابد إذن من أن يلقن درساً جديداً ، ولم يكن هناك أقدر من مولير على تسديد الضربة القاضية اليهن .. إن مسرحية « النساء العالمات » عمل رزين لم يتعجل صاحبه فى انجازه ، ويؤكد « دونو دى فيزيه » (Donneau de Visé) أن مولير صرف فى كتابتها أربعة أعوام لتجنى مثقنة فى صياغتها ، فعالة فى تأثيرها . إن فصولها الخمسة بالشعر تتناول موضوعاً من أشق الموضوعات من الوجهة المسرحية : فالبخل والنفاق مثلاً تنجم عنهما مواقف درامية تصلح للمسرح ، أما الخدقة والتكلف فمن العيوب الأدبية التى تناسب الهجاء . وتوفيق مولير فى « النساء العالمات » يدل على تمكنه العبقري من فنه الأصيل . لقد مثلت مائتين وخمسة عشرة مرة فى عهد لويس الرابع عشر ، وزاد هذا العدد ألفاً وأربعمائة وأربعاً وخمسين مرة فى الفترة الواقعة بين عامى ١٦٨٠ ، ١٩٥٢ . لقد قارنت آخر أجمل أيام فى حياة مولير .

وربما تأثر أيضاً بمسرحية «أكاديمية النساء»
 «لشابيزو» (Chappuzeau)، فهناك شبه بين
 شخصية «إيميلي» (Emilie) في هذه المسرحية وشخصية
 «فيلامنت» (Philaminte) في «النساء العالمات» ،
 وإن كانت الأولى أكثر سطحية وثقافة وأقل اعتزازاً
 وصلفاً من الثانية .

ولكن من المسلم به أن مولير تأثر بكوميديا «أصحاب
 الأكاديمية» (La comédie des Académistes)
 «لسانتيفريمون» (Saint-Evremond)، فإن فيها نزاعاً
 بين عالمن يدعى أحدهما «جودو» (Godeau) ،
 ويدعى الآخر «كولتيه» (Colletet) لاشك في أن
 مولير قد استعار منه كثيراً من العناصر التي غذى بها
 مشهد المشاجرة التي حدثت - في الفصل الثالث من
 «النساء العالمات» - بين المتحذلق تريسونان والعالم
 المتفقه في اللغة اليونانية فاديوس .

(٥)

من الصعب أن يتحدث عن أدوار كبرى معينة
 في «النساء العالمات» ، فلقد حشد مولير في هذه
 المسرحية أكبر عدد ممكن من الشخصيات الهامة ،
 وهي من هذه الوجهة نادرة بين روائعه .. كان في
 كثير من مسرحياته - يركز جل اهتمامه على دور
 أو دورين من بينهما ذلك الذي سيؤديه بنفسه على
 على خشبة المسرح .. أما «النساء العالمات» ، ففضلاً
 عن الدراسة السيكولوجية الهامة التي تحتويها ، تضم
 أدواراً متساوية تقريباً من حيث القيمة المسرحية بفضل
 التوازن المكفول بينها .. هذه المسرحية تستمد اسمها
 من طيبة الثلاثي فيلامنت - أرماند - بيليز ، الأمر
 الذي يدعو إلى الظن - لأول وهلة - أن هذه
 الشخصيات الثلاث هي الرئيسية . ولكن لاجرائج
 (Lagrange) - أحد ممثلي فرقة مولير - يدون في «مجلة»
 أن الكاتب الكوميدي الكبير منح مسرحيته في البداية

هناك تشابه بين «النساء العالمات» وبعض
 مسرحيات معاصرة لها لا بد أن مولير قد قرأها
 وتأثر بها ، وإن جاءت كوميدياه مبتكرة تحمل طابع
 شخصيته .

من المؤكد أنه قرأ ملهاة «المجنوبين» للشاعر
 «جان ديماريه» (Jean Desmarets) الذي كان
 حظي ريشيليو . هذه الملهاة من أولى الكوميديات
 الفرنسية التي تستقي مادتها من دقة ملاحظة المؤلف ..
 كان ديماريه قد ارتاد طويلاً «الصالونات» الأدبية ،
 فكتب ملهاته التي هجا فيها كلف المتحذلقات بالشعر
 والعلوم ، وتهويلهن في التعبير ، وأساليبن المفرطة
 في التعقيد .. إلا أن هذه المسرحية لا عقدة فيها ، وهي
 لا تعدو أن تكون سلسلة من المشاهد الهازلة المتتابعة ...
 ربما تأثر بها مولير في تحليله شخصية «بيليز»
 (Bélise) التي لا تهبط - مع ذلك - كل الهبوط
 إلى درجة الأسفاف الذي ترصف فيه هسيري
 (Hespérie) في ملهاة «المجنوبين» . لننح هذه
 دقيقة تهذي فيها :

- إلى أحسن دائماً بقلوب تهفو حولي ،
- وبتهنيدات متصلة ترن في أذني .
- الآمال العديدة تنطلق لتحف بي كالنحل ،
- والعبرات تسيل عند قدمي كالسيول .

ولا بد أنه تأثر كذلك بملهاة «الوفى» للكاتب
 الكوميدي «بيير لاريفيه» (Pierre Larivey) :
 إن موقف «جوس» (Josse) فيها الذي يوتب خادمه
 على إساءتها في كلامها إلى قواعد النحو ، يذكرنا في
 «النساء العالمات» بموقف «فيلامنت» التي تطرد
 «مارتين» من خدمتها لأنها تنفر أذنها بما تحدث
 في كلامها من أخطاء نحوية كذلك .

اسم « تريسونان » ، الأمر الذي يدل على أنه كان يشعر بأن دور هذا المتحذلق لا يتضاءل أمام أدوار زميلاته المنحرفات الثلاث ! ، أو أن تريسونان هذا يشبه في نفاقه « طرطوف » Tartuffe ولذا فيمكن اعتباره هو الآخر دوراً هاماً . ثم دور « كريسال » مثلاً : انه يُستوعب في ٢٣٠ بيتاً من الـ ١٧٨٠ التي تتضمنها المسرحية ، ومع ذلك فن الخطأ أن يقال إنه دور ثانوى .. ثم دور كليتاندر : أمكن أن نقول عنه إنه ضعيف الأهمية وهو الذي يحدد آراء مولير في تعليم المرأة فضلاً عن السند الذي يمد به أحداث المسرحية المتعلقة بزواج هانرييت والتي تنتهى بنزع القناع عن وجه تريسونان ؟ لقد أشرنا إلى التوازن بين أدوار المسرحية المختلفة ، ينبغي القول الآن إن هذا التوازن يتحقق بفضل تنظيم الصفوف من أجل المعركة ! فالمسرحية تضم فريقين متكافئين من حيث العدد والقوى ، وإن اختلف نوع هذه القوى ، فريقين متعارضين يتحفظ كل منهما للانقضاض على الآخر : فيلامنت - ارماند - بيليز - تريسونان - فاديبوس من ناحية .. وكليتاندر - اريست - كريسال - هانرييت مارتين ، من ناحية أخرى .. الفريق الأول يعتمد على قوة الحذلق ، والفريق الآخر يستند إلى المنطق والاعتدال ... ثم تُسمع الصفارة التي تعلن بدء المباراة فتتلاحق فيها الضربات ، وتستمر حتى نهايتها ، ونهايتها انتصار الصواب .

لنستعرض أعضاء كل من هذين الفريقين :

فيلامنت (Philaminte) متحذقة « غير متفرغة » - إن جاز القول - على عكس ابنتها ارماند ، فهي زوجة وأم لفاتنتين ، ودورها معقد ولكنه مع ذلك يظل متهاسكاً حتى نهاية المسرحية ... لقد أفقدتها حذلقها ومشاريعها « العلمية » أنوثتها إلى حد كبير : فإن في بيتها « معملات للطبيعيات » وتبليدسكوب ، وهي

تعزم لإنشاء « أكاديمية » علمية ! ، ثم إنها - من ناحية أخرى - تستبد بزوجها ، وتزرى بسعادة ابنتها هانرييت ، الأمر الذي يجعل منها امرأة لا تطلق بالرغم من تميز شخصيتها ببعض اتجاهات لها قيمتها : فهي غنية ولكنها تحتقر المادة ، ولم يحدث في سلوكها ما يدل على أدنى انحراف عن هذا الاتجاه : فهي تحرص على تزويج ابنتها هانرييت من تريسونان الذي لا يملك ثروة ، لا لشيء إلا لأنه متحذلق ، أى متمتع بمزايا عقلية لها تقديرها في مفهومها .. وحين يعلن « اريست » - خطأ - نبأ خسارة قضية كبيرة لها ستفقد معها ثروة كبيرة ، تتلقى الخبر بهدوء وصفاء نفس ، بل « ونعيب » على زوجها إفراطه في التأثر بوقع الكارثة .. وحين يحيد تريسونان عن مشروع زواجه من هانرييت لإثر إعلان ذلك النبأ لا تأسف على إخفاق مشروع كانت ترى - بعقليتها المنحرفة - أن فيه سعادة ابنتها ، وإنما تأسف على انخداعها في رجل كشفت الظروف عن تعلقه بالماديات ، فتقول عنه :

• لقد كشف عن نفسه المرتزقة

• وإن ما أتى من تصرف لبعيد عن الفلسفة

هي إذن تؤمن بتأثير الفلسفة في النفوس تأثيراً حسناً ، ربما كانت على صواب ، ولكن الشطط في تعميمها هذا الحكم .. وتظل فيلامنت مخلصاً لاتجاهها المزرى بالماديات حتى النهاية كما قلت ، فعندما يضع كليتاندر ثروته تحت تصرفها ، تجدد في تصرفه هذا لفئة كريمة تتأثر بها أعماق التأثر ، وتقدرها حق قدرها ، لا على أنها لفئة مادية في ذاتها ، ولكن على أنها دليل على احتقار صاحبها هو الآخر للمال . إنها تشعر حينئذ بأن كليتاندر قد نجح فيما أخفق فيه تريسونان ، هنا ترتضيه زوجاً لابنتها ! وفيلامنت هي التي ترفع راية الثورة فتطالب بقوة تفوق قوة ابنتها ارماند بالمساواة بين الرجل والمرأة أمام العلم ، تقول :

التظاهر بالاحتشام يسلبها نضرة قلبها ويقضي قضاء مبكراً على شبابها ، وغيرها المنحرفة تجعل منها شريرة تكن لكليتاندر بل ولأختها هانرييت أحط أنواع الضغينة .

أما « بيليز » (Bélise) فهي فتاة عاطفية عانس تملأ بعثها فراغ حياتها . لقد قرأت كثيراً من القصص وهيا لها خيالها المنحرف في خصبه أنها بطلتها جميعاً ، فأخذت تتصرف على هذا الأساس . وفكرة «البطولة» هذه هي الوحيدة التي تسيطر عليها : إنها كما يقول علماء النفس Monomane . عاطفتها تجتذب المحبين الذين لا يلبثون أن ينفروا منها بسبب تكلفها المفرط وما تفرض على عواطفهم من قيود تم عن خرق . والواقع أنها أكثر خرقاً من فيلامنت وأرماند . ولقد أفسدت حذلقها عليها عقلها وأحاسيسها ، وجعلتها تنأى عن الواقع . إنها تعيش في عالم خاص . الزواج بالنسبة إليها نهاية لحب طويل متعدد المراحل لا يباح فيه للمحب أكثر من نظرات حارة معبرة تكون وسيلته الوحيدة في التفاهم ! أما إن سولت له نفسه بمصارحتها بحبه فانه يستحق الطرد نوا من أمامها عقاباً له على خدش حياتها !

بقي من هذا الفريق تريسوتان (Trissotin) وفاديوس (Vadius) : أما الأول فذو عقلية ضحلة ونفسية وضعية . وهو في خصته يشبه طرطوف (Tartuffe) (١) ؛ وهو مثله يعكر صفو أسرة بأكملها . ولكنه ليس أحكم كما يظنه كليتاندر ، فهو لا ينسب متفنته الشخصية ، بل يحسب ألف حساب

(١) المرجع السابق .

• وأريد أن أثار لنا جميعاً — ما دمتنا
• في هذه المرتبة الحقيرة التي يضعنا فيها الرجال —
• من قصر نشاط مواهبنا على تفاهات ،
• وغلق باب المعارف السامية أمامنا

ولأرماند شخصية معقدة هي الأخرى ؛ إنها مثال للمثقة التي لا تجد كل سعادتها إلا في إرضاء العقل ، من هنا نجدها تحتقر — مثل أمها — جميع التزعات المادية . صحيح أن لديها بقية من ميلر إلى كليتاندر ، وصحيح أن الغيرة تعضها كما تعض أية امرأة ، ولكن هذه الغيرة لا تأتيا من قلبها المنكوب ، وإنما من شعورها بأن كرامتها قد أمتنت بسبب صد كليتاندر . . . وملاح العالة فيها تختلط بملاح المتحذقة : فهي تتحدث عن نظريات ايبقور وديكارت ، وهي تضع الشعار الذي يحدد أهداف «أكاديمية» أمها ، فتقول :
• سوف نكون بقوانيننا الحكام على المؤلفات .
• وبقوانيننا سيرُفع إلينا كل شيء ، من شعر ونثر
• وسندرك أننا نحن الآتي نُجِدن الكتابة .

إنها إذن قوية الثقة في نفسها ، وفي بنات جنسها ، وهي بذلك تشبه أمها ، على أن درجة الثقة التي تتضح من كلامها لا تباح لفتاة في سنها . . ولكنها — بقلها الجاف — تخطت سن الشباب . . . لقد فقدت كل معالم الأنوثة ، ونحن نحس أنها ستظل فتاة عانساً طيلة حياتها . . إنها لا تتعدى — في بعض الأحيان — حدود الصواب في كلامها ، ولكنها تنظر شذراً إلى من يخالفها في الرأي ؛ وهذه النظرة هي أحد عناصر عديدة في شخصيتها لولاها لكانت — فيما يبدو — دمة الخلق ، سامية النفس ؛ فحذلقها تفقدتها الصراحة وتجرحها إلى التصنع ؛ وإفراطها في

لتحقيقها : « يتملق الأم ليصل إلى ابنتها ، ويتملق الابنة ليصل إلى مهرها » كما يقول « نزار » (Nisard) ... وأما الآخر فهو على قدر وافر من العلم ، وهو يجيد اللغة اليونانية بل واللغة اللاتينية كذلك . إلا أنه غير لبق في حديثه ولا مهذب في تصرفاته . صحيح أنه متحدث مثل تريسوتان ، ولكنه لا يشبه في سوء نيته وسواد طويته . حذلقته لا تحدث اضراً لأنها لا تخفى وراءها طموحاً آثماً يرنو إلى هدم مشروع زواج كليتاندر من هانرييت ، كما فعل تريسوتان ليحقق اطامعه على الأنقاض . إنهما مع ذلك ينتميان إلى معسكر واحد وإن كانا — في لحظة من اللحظات — قد نسيا زمالتهما العقلية فعلمدا إلى التراشق بالسباب ، وهنا الأثر الكوميدي الجوهري الذي أراد مولير أن يحدثه حين جمعهما في مكان واحد .

أصحح أن مولير قصد بتصويرهاتين الشخصيتين النيل من الكائنين المعاصرين له « كوتان » (Cotin) و« ميناج » (Ménage) ؟ كل شيء يحمل على الرد بالإيجاب ... يقال إن مشاجرة كلامية وقعت فعلا بين كوتان وميناج في قصر لكسمبورج أمام « مدموازيل دى لونجفيل » Mlle de Longueville ، وأن بوالهو الذي روى قصتها لمولير . حدث أن القى كوتان أمام سيدة القصر مقطوعة نظمها عن حمى كانت تعاودها كل أربعة أيام . وحظيت هذه المقطوعة باعجاب الحاضرين ، ثم أتى ميناج فعرضتها عليه مدموازيل دى لونجفيل ، وإذا به يعلن أنها رديئة . هنا نشب بينه وبين كوتان جدل عنيف تخلله سباب ثم انتهى بالتصالح . ومرة فرة ، وألف كوتان مقطوعة من أربعة أبيات عن صمم « مدموازيل دى سكوديرى » فتحركت الضغينة في نفس ميناج الذي رد عليه بأبيات لاتينية قال له فيها :

« إنها ليست صماء ، ولكنها تود أن تكون كذلك حين تقرأ أبياتك الرديئة » ... ولستأ نحرص هنا على سرد تطور الخصومة بين هذين الشاعرين ، فكل ما يعطينا أن نعرف سر تصدى مولير لها في « النساء العالمات » : يقال إنهما أساءا الكلام عنه أمام « ماركيزة رامبويه » ، وحاولا الإيقاع بينه وبين « دوق مونتوزيه » (Duc de Maumont) محاولين أن يندخلا في روع الدوق أن مولير صور ملاعجه الخلقية في مسرحية « المزمّت » .. وأن كوتان كان أعنف من ميناج في تهجمه على أمير الكوميديا ومهنته على السواء ، فلقد قال في كتابه « هجاء الأهاجي » (Satire des Satires) :

« بماذا يمكن أن نرد على أناس ظهر أنهم أخصاء حتى تبعوا للقواعد اللادينية ؟ ماذا يمكن أن نقول ضد هؤلاء الذين لا نستطيع أن نعتهم بشيء أسوأ من أسمائهم ؟ »

كانت مسرحية « النساء العالمات » إذن فرصة مواتية أمام مولير للتأثر من غريميه . ولقد كالم لها بدل الصاع صاعين : يقال إن فكرة السعى وراء مهر هانرييت في دوو تريسوتان ترمز إلى حقيقة مؤداها أن كوتان كان يتطفل على الطبقة الأرستقراطية — ويستجدي معونة الملك .. ويقال أيضاً إن مولير بلغ في عنفه أن اشترى بعض ملابس غريميه القديمة وجعل « لاتوريلير » (Le Thorillière) يظهر بها على خشبة المسرح ، وهو الذي كان يؤدي دور تريسوتان في تمثيلية « النساء العالمات » لتستحيل تكهّنات النظارة إلى يقين ! ... الشيء الجدير بالذكر هو أن النقد لا يزال يعيب على صاحب المسرحية أنه جر إلى خشبة المسرح شخصاً حياً مثل به أشر تمثيل ، فاضحك الناس عليه بملء أشداقهم ... على أن هذه الصرامة لا تبرر الأخذ برأي قولير الذي ادعى أن مسرحية « النساء العالمات » أودت بحياة كوتان ، وزجت به إلى القبر قبل

الأوان !... كيف ؟ لقد توفي كوتان في عام ١٦٨٢ ،
أى بعد تمثيل هذه المسرحية بعشرة أعوام .
وحين كان قد بلغ الثانية والسبعين من عمره .. من
يدرى ؟ فرجما كانت هذه المسرحية — على العكس —
سبباً في إطالة إقامته في هذه الدنيا ! فلقد اضطرتّه
إلى الاختفاء عن أنظار الناس ..

أما « ميناج » (Ménage) فقد قابل تعريض
موليير بغير مبالاة ليومه على من يتساءلون إن كان هو
المقصود حقيقة في دور « قاديوس » (Vadius) !
بل ذهب في فلسفته إلى هذا الحد الذي ستره :
« سألت ذات يوم « مدام دي مونتوزيه »
(Mme de Mauntasier) قائلة : « ماذا ؟ أتقبل أن
يغش بك هذا السفه ؟ — فرد عليها : « سيدى ،
لقد شاهدت هذه الكوميديا (النساء العالمات) ، إنها
رائعة لا يجد فيها المرء أى موضوع للتقد » !

...

كيف صور موليير شخصيات الفريق الآخر ،
فريق الصواب والحكمة العملية المتصدى للحدقة والقلو ؟

« كريزال » (Chrysale) رجل قلق في
وضعه العائلى ، إنه يئن في كل لحظة من وجوده في
وسط يزخر بالمتحذلقين ولاسيما بالمتحذقات . ومع
ذلك فهو يشبهن من حيث أنه لا يلتزم الوسط العدل ،
بل يغلو في آرائه التى يقف بها في الطرف الآخر من
طرفي التقبض . هم لا يؤمنون — إن صدقا وإن كذبا —
إلا بالمعنويات ، وهولا يؤمن إلا بالماديات . صحيح
أنه يشيد بالروح العائلية التى تكفل للأسرة التماسك ،
ولكنه يفكر بعقلية أجداده : « فلو أنه اعتقد أن المرأة
المثالية ليست هى تلك التى تغوص في بحر العلم لتتشدد
بعد ذلك بما انتزعته من أعماقه من معارف لكان معتدلاً
في رأيه ، وهو يعتدل فعلاً في هذا الرأى حين يعلن أن
هذه المرأة المثالية هى تلك التى تعنى بشئون بيتها وتوفق في

إسعاد من فيه ، وتسهر على تربية أولادها... ولكنه لا يلبث
أن يتخطى حدود المنطق ، جهلاً منه بتماموس التطور :
إنه يندد بالعلم تنديداً مطلقاً ، لا بدافع من رغبته في
التصدى للمتحدلات ، وإنما من يقين نابع من قصر
نظره ، إذ أنه يكرر آراءه في هذا الصدد المرة تلو
الأخرى . ومنطقة السقيم يقترن بذوق فج يشكل طريقته
في التعبير بنوع من البدائية . إنه أبعد من أن يكون
الناطق بلسان موليير في مسرحية « النساء العالمات » .

ثم إنه ضعيف الشخصية ، يبتلع عادة تفاهات
أهل بيته من المتحدلات ، ويتخاذل دائماً أمام جبروت
زوجه فيلامنت .. وإذا كان تفاهم الحال — إبان طرد
الخادم مارتين — قد أخرجه عن طوقه ، فقد جاءت
ثورته عديمة الفاعلية بالرغم من شكلها العنيف : فهو
لم يتجاسر على الصراخ في وجه فيلامنت ، وإنما كان
يوجه ما يخرج من جعبته إلى شقيقته بيليز . والغريب
أنه يظن في مواقف ضعفه المزرى أنه لا يخشى شيئاً ،
وحين يدعن لفيلامنت يرفع صوته ليقنع نفسه بأنه
حازم مسيطر .

...

و « هانرييت » (Henriette) فتاة متواضعة وعاقلة ؛
وهى على نقبض أختها المتحدلة المتطرسية « ارماند » .
إنها ليست جاهلة ، وإنما على قدر طيب من ثقافة عامة
لا تدفعها إلى محاولة بهر الآخرين . وهى واقعية
لا تؤمن بالكمال في هذا الوجود .. ساخرة تبرع في
تصوير المتحدلات في حديثها تصويراً كاريكاتورياً ..
لبقة ، إن تحدثت عنهن نمت ألفاظها بطريقتين ، وإن
تحدثت عن نفسها عبرت في بساطة .. قوية الحجج :
أختها تدعوها إلى « تزوج الفلسفة » وتحبها على الاقتداء
بأمهما التى تتبحر في العلم ، ولكنها ترد عليها بأنها
— نمشروع زواجها — تقتدى فعلاً بها ، ولكن من
زاوية أخرى : أليست أمهما زوجة وأمّاً ؟ ...

ومواقف المتحدلقات والمتحدلقين لا تضطرها إلى الحيد
عن طريق الاعتدال في أى مظهر من مظاهر سلوكها :
تخترم أمها بالرغم من تهديدها إياها بأوخم العواقب ،
وتتخفظ أمام عمها التى تصدمها بمحافاتها ، وترك
نفسها على سجيبتها أمام أختها فتتمعن في السخرية منها...
وهى حادة أمام تريسونتان ، الذى تسحقه باستخفافها ،
رقيقة مع أبيها ، راقية إزاء كليتاندر ، تنصرف بحكمة
إزاء الجميع .

• • •

و « كليتاندر » (Clitandre) هو الآخر مزن
وصريح وهو مخلص لم يتخل عن أرومانده التى أحبا
خلال عامين ، وإنما هى التى صدته . كان جبه لها
مؤسماً على سوء فهم تكفلت الأيام بإيضاحه :
فطبيعتاهما مختلفتان كل الاختلاف من حيث أسلوب
التفكير وطريقة التعبير . هى لا تتحدث إلا عن الحب
الأفلاطونى وتفصل القلب عن الجسد ، أما هو فلا
يتصور قلباً منفصلاً عن الجسد . إنه جدير بكريزال
كصهر ، وأكثر جدارة بهانريت كزوج في المستقبل .
ولقد اختاره مولير لينوب عنه في التحدث باسم
الصواب والنوق السليم و « الواقعية » ، وفي الوقوف
وسط طريق في أحد طرفيه رجال يبخسون المرأة
حقها فيحطون من قدرها وينزعون إلى استعبادها ..
وفي الطرف الآخر نساء يغالين في فهم الحرية التى
يمنحها أنفسهن أو تردن أن يمنحها . كليتاندر يلتقى إذن
مع كيريزال في مسخه على الخدقة ، ولكنه يختلف
عنه فلا يغلو في آرائه ، ولا يجحد أن ترسف المرأة في
أغلال الجهل المطبق . إنه يقدر العلم ، ولكن العلم
المعتدل الذى لا يجر إلى الخدقة ، آفة المرأة المنحرفة
ومعول أتوتها . رأيه في تعليم المرأة أن يكون بقدر ،
فلا يُطلق لها فيه الحبل على الغارب !

على أن رأى كليتاندر هذا - أو رأى مولير -
صار محدود الأفق لا يتمشى مع تطور العصر الحديث ،
بل إن دورى فيلامنت وأرومانده صاراً أقل هزواً عن
ذى قبل ، الجمهور الحديث يضحك على خدقتهما
ولكنه لا يضحك على تعمقهما في العلوم ، وإذا كان
يفرق في الضحك على دور بيليز فلأنه دور فتاة عانس
تعيش في أوهام القصص أكثر منه دور عالمه ... إن
المتفرج المعاصر ينظر إلى رسالة المرأة في ضوء جديد ،
من هنا طُورت طريقة تمثيل « النساء العالمات » كى
تجارى تطور الفكر الحديث والنظرة الحديثة إلى الحياة .

• • •

بقى في هذا المعسكر « اريست » و « مارتين » .
أما الأول فهو يتميز على شقيقه كيريزال بالانتران
والحيوية والحزم . لقد قام بدور إيجابي لإيجاد التوازن
في الأسرة : هو الذى كان يلوم أخاه على جبنه أمام
فيلامنت ، وهو الذى كان يدعم موقف كليتاندر إزاء
هذه الأخيرة ، ثم هو الذى حرص على انقاذ حال
الأسرة من التدهور فلجأ بدهائه إلى حيلة خلصها بها
من المناق الوضيع تريسونتان .

وأما الأخرى فخدام مخلص شجاعة ، لا تخلو من
حكمة ، ولكن على مستوى الطبقة الدنيا . وإذا كانت
لا تفهم شيئاً في الأساليب المنمقة وتسخر منها بالغ
السخرية ، فإن آراءها المتعلقة بتدبير شئون البيت
أصدق من آراء سيدتها فيلامنت .

(٦)

مسرحية « النساء العالمات » من أجود مسرحيات
مولير من حيث الحكمة المسرحية والصياغة ، فلقد تأثر
مولير - كما قلنا - في تأليفها : روحه الساخرة أجادت
فيها دورها ، المرح الصريح يشيع فيها ، شخصياتها
متنوعة ومدروسة ، التصوير فيها ملء بالحيوية ،

أسلوبها مسرحى أصيل ... لاشئ فيها يمكن حذفه دون إحداث بثر فى الموضوع ، حتى ولا المشاجرة التى نشبت بين « تريسونان » و « فادبوس » فى حضرة المتحذلقات ، إذ أن الأول لم يصحب الآخر إلا ليظفر منه بكلمات مديح ترفع من شأنه أمامهن ولاسيا أمام فيلامنت ، وبالتالي تعينه على بلوغ أهدافه الآتية . فهو يلوك حباً لرجال العلم وخاصة من كانوا منهم يجيدون اللغة اليونانية . حكمٌ إذن يصدره عالم كفافبوس لابد وأن يكون له تقديره فى نظرها .

الحلقة — كما قلنا — موضوع مسرحى مجلب ، ومع ذلك فقد وفق مولير — بفضل غنى موارده بقرئته —

(٧)

مشاهد من مسرحية النساء العالمات

- ١ — يدور نقاش طويل عن الزواج والحب الأفلاطونى بين هانرييت وأرماند ، فيكشف عن الملامح الأولى لشخصية كل منهما : تظهر هذه بحذلقها وغرورها وتحشمها المصطنع ، وتظهر تلك ببساطتها وواقعيتها ورقتها :
 أرماند : ماذا ! أأسم فتاة — يا أختاه — علمٌ تريد أن تتجردى من لذته الفاتنة ؟
 وهل تجرئين على الابتهاج لفكرة الزواج ؟
 أيستطيع هذا المشروع الوضع أن يرقى إلى ذمك ؟ .
 هانرييت : نعم يا أختى .
 أرماند : آه ! أيمكن احتمال كلمة « نعم » هذه ؟
 أيمكن أن تسمع دون أن تحدث قفزاً فى النفس ؟
 هانرييت : أى شئ فى الزواج ذاته يُجبرك يا شقيقتى ...
 أرماند : آه ! يا إلهى ، أف !
 هانرييت : كيف ؟
 أرماند : آه ! أف ! أقول لك ،
 ألا تتصورين ما يحدثه مجرد سماع

أن عملاً به مسرحية من خمسة فصول ، كما يقول « لاهارب » (La Harpe) . هذه المسرحية قضت على متحذلقات المجتمع القرنى فى أقل من خمسة عشر يوماً على حد قول أحد معاصريها . كانت بدعتهن موضوع زهوف استحال إلى مغمز يدعو إلى التوارى عن الأنظار .

« النساء العالمات » تحتل مكانها فى إحدى مقصورات المسرح العالمى ، وفى رأينا أن السلوك الذى تندد به حتمى فى أحد أطوار حياة الشعوب ، لأنه يظهر — بصورة أو بأخرى — فى المرحلة الانتقالية الممهدة لظفر المرأة بحقوقها فى المجتمع ، أى أنه يصاحب تجربتها الأولى فى مجال العلم .

كلمة كهذه في النفس من نفور ،
وما توحى به من صورة غريبة مؤلمة
ولإى أى منظر قنر تجر الفكر ؟
ألا ترتعدين لها ؟ وهل في مقدورك يا شقيقتي
أن تغرى قلبك بقبول عواقب هذه الكلمة ؟
هانرييت : إن نتائج هذه الكلمة - حين أتصورها -
تجعلنى أتخيل زوجاً وأطفالاً وبيتاً ،
ولإى - بقدر تفكيرى - لا أتصور في ذلك شيئاً
يسئ إلى الفكر أو يثير الارتعاد
ارماند : يا للسما ! إن مثل هذه الروابط قادرة على إمتناعك !
هانرييت : وأى شئ أجدر بالعمل لمن هى في سنى
من أن ترتبط عن طريق الزواج
برجل تحبه ويحبها ؟
وأن تصنع من هذا الاتحاد ومن الحنان المتصل
متع حياة بريئة ؟
وهذا الرباط الذى يجمع شخصين متكافئين ، أليس له لذته ؟
ارماند : يا إلهى ! ما أحط مرتبة عقلك !
إن شخصيتك هزيلة في هذه الدنيا ،
إذ تريد أن تخلص نفسك في شئون البيت
ولا تتصورى أى لذات أخرى تؤثر في النفس
أكثر من زوج كالصنم وأطفال كالقروء !
لتدعى لسفلة الناس والدهماء
المشاغل الوضيعة المترتبة على مثل هذه الأمور .
لتنصب رغباتك على أشياء أسمى ،
ولتفكرى في تذوق متع أرقى ،
ولتحتقرى الخس والمادة ،
ولتنهى كل نفسك - مثلنا - للروح :
إن أمامك أمنا فانتخذى منها قلدوة .
أمنا التى يشرفها لقب عالمة الذى يُخلع عليها في كل مكان ،
حاولى - مثلى - أن تظهرى بوصفك ابنتها ؛

أسعى إلى المعارف التي تتميز بها امرتنا ،
ولتكوني حساسة أمام المتع الفاتنة
التي يصعب حب الدراسة في القلوب .
تجنبي أن تستعبدك قوانين رجل
فزوجي - يا شقيقتي - من الفلسفة
التي تظهرنا فوق العنصر الإنساني كله
والتي تمنح العقل السلطان ذا السيادة ؛
فلذا ما أخضيع لقوانينه الجانب الحيواني
الذي تهبط بنا شهيته إلى مرتبة الحيوان
كفل هذا الاخضاع الحب الجميل والروابط الحلوة
التي ينبغي أن تشغل لحظات الحياة ؛
وإن الجهود التي أرى نساء كثيرات يُشغكن بها
لتبدولي كمظاهر لفقر شنيع .

هانرييت : إن السماء التي تعالت قدرتها
تخلقنا عند ميلادنا لوظائف متباينة ؛
وليس كل عقل مصنوعاً من نسج
صالح لجعل صاحبه فيلسوفاً .
وإذا كان عقلك قد خلق للقمم
التي ترقى إليها نظريات العلماء ،
فلن عقلى أنا - يا شقيقتي - قد خلق ليتهلّق بالأُمُور الدنيا
وهو ينكش في المشاغل الصغيرة التي يملها موطن ضعفه .
علينا الانخيل بما تقضى به السماء العادلة ،
وأن تستجيب كل منا إلى ما تدفعها إليه غريزتها .
اسكني أنت - بفضل انطلاق مواهبك الجميلة السامية -
المناطق العليا في الفلسفة ؛
أما عقلى أنا ، وهو الباقي هنا ،
فسيتهلّق مافى الزواج من متع
وهكذا نستطيع - بمقصدتنا المتعارضين -
أن نقفدى نحن الاثنين بأمتنا :
أنت من ناحية الروح والرغبات السامية ،

وأنا من زاوية الحس والمتع الخسنة ؛

أنت في إنتاج العقل والنور ،

وأنا - يا شقيقتي - في إنتاج المادة .

أرماند : إن الشخص إن طمع إلى الاقتداء بانسان

وجب عليه أن يتشبه به في النواحي الجميلة ،

وأنت لا تتمثلين بها أبداً يا شقيقتي

حين تسعين مثلها أو تبصقين .

هانرييت : ولكنك ما كنت لتصرين بهذا الشكل الذي تزهين به

لو أن أمانا لم يكن لديها سوى تلك الجوانب الجميلة ؛

فإن مواهبها العظيمة يا شقيقتي

لم تنصرف دائماً إلى الفلسفة .

أفي أتوسل إليك أن تتفضلي فترتضي لي

رذائل أنت تدينين لها بالمعرفة ،

والا تقضي - مادمت تريدن أن يفتدى بك -

على عالم صغير يرغب في الهجى إلى هذه الدنيا .

أرماند : إني أدرك أن عقلك لا يشقى

من الاصرار الأخرق على الزواج ؛

ولكن لتعرف - من فضلك - فيمن تفكرين كزوج ،

لعل جهودك على الأقل غير متجهة نحو كليتاندر ؟

هانرييت : وماذا يبرر ألا تتجه اليه ؟

أنتقصه الجدارة ؟ أفي هذا اختيار وضع ؟

أرماند : لا ؛ ولكنه قصد غير شريف

أن ترغبي في سلب واحدة أخرى غنيمتها :

فإن هناك حقيقة لا يبجلها أحد

هي أن كليتاندر قد غازلتى علنا

هانرييت : نعم ؛ ولكن هذا الغزل في نظرك شيء لا طائل فيه ،

وأنت لا تهوين في الأوضاع الانسانية :

إن عقلك يعدل إلى الأبد عن الزواج ،

وإن الفلسفة تحظى بكل حبك .

وهكذا مادام قلبك يخلو من أية رغبة في كليتاندر

فماذا يعنيك من أمر رغبتى فيه ؟

أرماند : إن سلطان العقل على الحس

لا يجعل الإنسان يعدل عن متع المديح ؛

ومن الجائز أن أرفض رجلاً كزوج كفى

بينما ارتضيه كتميم يسعى فى لائرى .

هانرييت : لى لم أحل بين فضائلك

وبين استمرار عبادته لها ،

وأنا لم أفعل أكثر من أفى تلقيت - عندما رفضته نفسك -

ما قدمه لى حبه من تكريم .

أرماند : ولكن أتجدى - من فضلك - فى أمانى محبٍ تعص

ما يحملك على الثقة الكاملة ؟

انتظنين أنه يهيم بعينيك ؟

وان حبه لى قد مات فى قلبه ؟

هانرييت : إنه يقول لى ذلك ياشقيقتى ، وأنا من ناحيتى أصدقه :

أرماند : لا تسرفى - يا أختاه - فى التصديق ،

واعتقدى - حين يزعم أنه يهجرنى ويحبك -

أنه ليس جاداً فى زعمه وإنما بضلل نفسه .

هانرييت : لست أدرى ، ولكن فى وسعنا

- إن كان هذا يرضيك - أن نستوضح الأمر .

ها أنا ألحى بأتى ، وهو يستطيع

أن يبصرنا جيداً بهذا الموضوع

« المشهد الأول من الفصل الأول »

٢ - ويقصد كليتاندر بيليز ملتصاً منها التوسط لدى فيلامنت لتوافق على زواجه من هانرييت ... ولكن

بيليز تظن أنه يحبها هى ، وترسخ على هذا الظن الذى يحاول كليتاندر عبثاً انتزاعه من ذهنها ؛ يدور بينهما

الحوار التالى :

كليتاندر : إقبلى ياسيلدى أن ينتهز محبٌ

فرصة هذه اللحظة السعيدة ليتحدث إليك

ولييوج إيليك بالحلب الصادق ...

بيليز : آه ، هذا جميل جداً ! إحذر أن قفط فى الإفصاح لى عما فى نفسك

وإذا كنت قد استطعت أن أضعلك بين محبى ،

فلتقنع بعينيك وسيلةً للتعبير ،
ولا تفسر لى أبداً بلغة أخرى
رغبات تُعتبر إهانة في نظري .
لك أن تُحبى ، أن تنهد ، أن تُتم بمفاتيح ؛
ولكن ليُسمح لى بالأأطلع على شئ من هذا .
في وسعى أن أغمض عيني أمام العواطف الخفية
ما دمت تقتصر على الترحان الصامت (العينين) ؛
ولكن إذا ما تلخل في ذلك فك ،
فإني أبعذك نهائياً عن ناظري
كليتاندر : لا تفزعني من مشاريع قلبي
فإن هانرييت - ياسيلدى - هي موضوع فتني ،
ولقد أثبت متوسلاً بحرارة إلى كرمك
أن يساعد ما أشعر به من حب لمفاتيحها .
بيلز : آه ! حقيقة إنى اعترف بذكاء هذه المواربة
إن هذا المخرج اللبق يستحق التقريظ ؛
ففى جميع القصص التى ألقيت فيها ببصرى
لم أصادف شيئاً أبرع منه .
كليتاندر : ليس في هذا إطلاقاً فكرة ذكية ياسيلدى
فالأمر يتعلق باعتراف صريح بما في نفسي .

.....

إن هانرييت تخضعنى لسلطانها الرقيق ،
والزواج من هانرييت هو الخير الذى أتوق إليه .
إنك تستطيعين الكثير من أجل هذا ، وكل ما ابتغيه
هو أن تفضلى فتعملى على تحقيق آمالى .
بيلز : إني أفطن إلى ما يسعى إليه في وفق هذا الطلب ،
وأعرف ما يجب أن يفهم من وراء هذا الاسم .
إن الرمز بارع ، ولكى تُبقى عليه ،
فإني سأقول لك - من بين الأشياء التى يقترح كلى قلبي منحك إياها
- إن هانرييت معارضة في الزواج ،
وأنه ينبغي عليك أن تُتم بها دون طمع في شئ .

كليتاندر : إيه ! ياسيدتي فيم يجدي مثل هذا التورط ؟
ولماذا تريدین أن تظنی شيئاً لا أساس له من الحقيقة ؟

بيليز : يا إلهي ! كفافك تصنعاً : لتكف عن التنصل

بما أفهمتنى عيناك إياه في كثير من الأحيان .

يكفيك أن أكون راضية عن المواربة

التي لجأ إليها حبك في براعة ،

وأن أعزم عن طيب خاطر على تقبل تكرمه

بالصورة التي يرتبط فيها بالاحترام ،

بشرط أن انفعالاته المستنيرة بالشرف

لا تقدم على مذايحي سوى رغبات مطهرة .

كليتاندر : ولكن ...

بيليز : وداعاً . فهذه المرة ينبغي أن يكفيك هذا ،

ولقد قلت لك أكثر مما كنت أريد أن أقول .

كليتاندر : ولكن خطأك ...

بيليز : دعك من هذا . إن الاحمرار يعلوني الآن ،

ولقد بذل حياتي جهداً جباراً .

كليتاندر : أريد أن أشق لو كنتُ أحبك ، و ...

بيليز : لا ، لا ، لا أريد أن أسمع شيئاً آخر . (تخرج)

كليتاندر : الشيطان مع المعنوة وأوهامها !

هل رأى إنسان مثل ظنونها الباطلة ؟

.....
« من المشهد الرابع من الفصل الأول »



آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي

بمقام
الدكتور علي عبد الواحد والي

وكيل كلية الآداب ورييس قسم الفلسفة والاجتماع بجامعة القاهرة سابقاً

مقدمة

جرت العادة في الغالب أن يكتب الشخص باسم ابنه الأكبر ، وأن المشهور من سيرة الفارابي أنه لم يتزوج ولم ينجب أولاداً .

والراجع أن السبب في تلقيبه بالمعلم الثاني يرجع إلى مكانته الكبيرة في الفلسفة ، ووقرة إنتاجه فيها ، ومتابعته لدراسات أرسطو ، وشرحه لنظرياته ، حتى لقد اعتبر أكبر الفلاسفة من بعده ، وأعظم ناشر وموضح لآرائه ، ولما كان أرسطو قد اشتهر بلقب « المعلم الأول » ؛ لذلك أطلق على خليفته في علم الفلسفة وناشر آرائه لقب « المعلم الثاني » .

وذهب حاجي خليفة في كتابه « كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون » إلى أن تلقيب الفارابي بالمعلم الثاني راجع إلى ترجمته كتاباً لأرسطو أطلق عليه اسم « التعليم الثاني » . وهذا الرأي ظاهر الضعف لأن ترجمة كتاب لا تعطى للمترجم لقباً مشتقاً من اسم الكتاب ، ولأن كتاب « التعليم الثاني » ، حتى على افتراض وجوده ، لم يكن معروفاً للناس ، فكيف بلقب الفارابي بلقب مشتق من اسم كتاب غير معروف ؟ . - وذكر مولانا لطفى في حاشيته على المطالع رأياً ثالثاً في سبب تلقيب الفارابي بالمعلم الثاني ،

سنعرض في الفصل الأول من بحثنا هذا سيرة تحليلية للفارابي صاحب هذا الكتاب ، تبين بإيجاز عن تاريخ حياته ومكانته وماله من آثار ومؤلفات . ثم ندرس في الفصل الثاني كتابه هذا ، فنلخص محتوياته وما انتهى إليه من نظريات ، ونشير إلى الأسس الفلسفية والاجتماعية التي تعتمد عليها نظرياته ، وإلى أثره في تراث الإنسانية ، مستشهدين في ذلك ببعض نصوص من هذا الكتاب توضح ما نقرره ، وتكشف عن أسلوب المؤلف وطريقته في التفكير .

الفصل الأول

سيرة تحليلية للفارابي

- ١ -

اسمه وكنيته ولقبه وشهرته ومسقط رأسه

هو أبو نصر ، محمد ، المعلم الثاني ، الشهير بالفارابي . فاسمه محمد ، وكنيته أبو نصر ، ولقبه المعلم الثاني ، وشهرته الفارابي .

ولا ندرى كيف كُتِبَ بأبي نصر ، مع أنه قد

لستى ٨٧٢ ، ٨٧٣ ميلادية) . ويستنتج ذلك استنتاجاً مما ذكره المؤرخون في وفاته : فقد ذكر ابن خلكان أنه توفي سنة ٣٣٩ هـ (٩٥٠ - ٩٥١ م) وقد ناهز ثمانين سنة .

- ٢ -

سلسلة نسبه وأسرته

اختلف في سلسلة نسب الفارابي . فذهب ابن أبي أصيبعة في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » إلى أنه محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان . وذهب القفطي في كتابه « أخبار الحكماء » والبيهقي في كتابه المخطوط « تاريخ الحكماء » (توجد نسخة منه في دار الكتب المصرية) إلى أنه محمد بن محمد بن طرخان . وذهب ابن النديم في كتابه « الفهرست » إلى أنه محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن طرخان . وذهب القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ الموافقة لسنة ١٠٧٠ ميلادية) في كتابه « طبقات الأمم » إلى أنه محمد بن محمد بن نصر . ويقول صاعد في موضع آخر من كتابه هذا إنه محمد بن نصر .

ومع أن معظم المترجمين للفارابي يذهبون إلى أنه تركي الأصل ، فإن ابن أبي أصيبعة قد ذكر في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » أن أباه « كان قائد جيش وكان فارسي المنسب » . - ولا سيبل إلى تحقيق جنسه مع هذا التضارب ولتاخمة البلاد التركية للبلاد الفارسية واشتراك الأعلام فيهما . ولكن مسقط رأسه كان ولا يزال من مناطق بلاد التركستان وهي بلاد ينتمى معظم سكانها إلى الشعب التركي .

- ٣ -

تاريخ حياته وتلمذته ودراساته

لا نكاد نعرف شيئاً يقينياً عن طفولته الأولى . أما فيما يتعلق بالمرحلة التالية فيظهر من سيرته أنه بعد

فروى أن المنصور بن نوح الساماني قد جمع ما ترجم إلى العربية من اليونانية في عهد المأمون من مؤلفات فلسفية وطلب إلى الفارابي أن يستخلص منها ترجمة صحيحة محررة ، فاستجاب لما طلبه إليه ، وسمى كتابه « التعلم الثاني » ، أي إنه تحرير ثان متفح للترجم السابقة ، وأنه من أجل ذلك لقب بالمعلم الثاني . وفي هذه الرواية خطأ تاريخي واضح ، لأن المنصور بن نوح الساماني قد ولى أمر خراسان سنة ٣٤٣ هـ أي بعد موت الفارابي بنحو أربع سنين .

واشتهر بالفارابي نسبة إلى مسقط رأسه « فاراب » وتسمى كذلك « باراب » . وهي منطقة كبيرة وراء نهرى جيحون (أموداريا) وسيحون (سرداريا) ، وتقع على جانب الفرع الأكبر لنهر سيحون في طرف بلاد تركستان . وتطلق كذلك فاراب على قسبة هذه الولاية . وقد حلت هذه المدينة محل مدينة « قدر » القديمة ، ثم حلت محلها مدينة « أطرار » أو « أترار » . - والراجح أن الفارابي قد ولد بمدينة « وسيج » على الشاطئ الغربي من سيحون (سرداريا) ، وأنه قد نسب إلى ولاية فاراب التابعة لها مدينة وسيج . وهذا هو ما ذهب إليه ابن حوقل إذ يقول إن « على الشاطئ الغربي من سرداريا كانت توجد مدينة وسيج التي ولد بها الفيلسوف أبو نصر الفارابي » . ويذهب فريق آخر من المؤرخين ومنهم القفطي وابن أبي أصيبعة وابن خلكان إلى أنه قد ولد بمدينة « فاراب » نفسها .

وقد اشتهر بلقب الفارابي علماء آخرون منهم صاحب معجم « الصحاح » (هو أبو نصر حماد الجوهري الفارابي ٣٢٣ - ٣٩٣ هـ صاحب معجم « تاج اللغة وصحاح العربية » المشهور بالصحاح) . ولكن إذا أطلقت كلمة الفارابي انصرفت إلى الفيلسوف الذي ترجم له .

ولانعرف عن طريق يقيني السنة التي ولد فيها الفارابي . والراجح أنه ولد حوالي سنة ٢٥٩ هـ (الموافقة

بلوغه دور التعلم قد عكف في مسقط رأسه على دراسة طائفة من مواد العلوم والرياضة والآداب والفلسفة واللغات وعلى الأخص التركية وهي لغته الأصلية والفارسية واليونانية والعربية .

ثم خرج من بلده حوالى سنة ٣١٠ هـ ، وهو يومئذ يناهز الخمسين ، قاصداً العراق ، حيث أتم دراساته فيما بدأ به في مسقط رأسه وأضاف إليه مواد أخرى كثيرة . فدرس في حرّان الفلسفة والمنطق والطب على الطبيب المنطقي المسيحي يوحنا بن حيلان ؛ ودرس في بغداد الفلسفة والمنطق على أبي بشر متى بن يونس ، وهو مسيحي نسطوري كان حينئذ من أشهر مترجمي الكتب اليونانية ومن أشهر الباحثين في المنطق ؛ ودرس في بغداد كذلك العلوم اللسانية العربية على ابن السراج ؛ وأتيح له فيها أيضاً دراسة الموسيقى وإتمام دراساته في اللغات والطب والعلوم والرياضيات . ولا غرابة أن يتلمذ في هذه السن المتقدمة ، فقد كان هذا دأب العلماء في هذه العصور ، يطلبون العلم من المهد إلى الحد .

وكان الفارابي مولعاً بالأسفار في طلب العلم ونشره والإحاطة بشئون الجماعات . فانتقل من العراق إلى الشام حوالى سنة ٣٣٠ هـ حيث اتصل بسيف الدولة بن حمدان الذي عرف له فضله ، وأكرم وفادته ، وعاش في كنفه منقطعاً إلى التعليم والتأليف . وكان في أثناء إقامته بالشام ينتقل بين مدنها وخاصة بين حلب عاصمة الحمدانيين ودمشق التي كانت قد دخل في حوزتهم تارة وتخرج أخرى . وقد سافر مرة من الشام إلى مصر ، وكان ذلك على الراجح سنة ٣٣٨ هـ ثم رجع منها إلى دمشق حيث توفي سنة ٣٣٩ هـ .

وقد آثر الفارابي حياة الزهد والتشفي ، فلم

يتزوج ، ولم يقن مالا ، ولم يشأن يتناول من سيف الدولة إلا أربعة دراهم فضية في اليوم — كما يذكر ذلك كثير من الرواة — يتفقها فيما يحتاج إليه من ضرورى العيش . وقد اكتفى بذلك قناعة منه ؛ وكان في استطاعته وهو الأثير عند الملك الجواد سيف الدولة بن حمدان أن يكتنز الذهب والفضة ويقتنى الضياع . ويرى أنه قد بلغ به النقشف أنه كان يسهر في الليل للمطالعة والتصنيف مستضيئاً بقنديل (الحارس) ، لأنه لم يكن يملك قنديلاً خاصاً ، وأنه قد بقي على ذلك أمداً طويلاً .

وكان يؤثر العزلة والوحدة ليخلو إلى التأمل والتفكير . وكان طول مدة إقامته بدمشق ، كما يقول ابن خلكان في « وفيات الأعيان » ، يقضى معظم أوقاته في البساتين وعلى شواطئ الأنهار « فلا يكون إلا عند مجتمع ماء أو مشبك رياض ، حيث يؤلف يحوته ويقصد إليه تلاميذه وزملاؤه ومساعدوه » .

هذا ، وقد جاء في ترجمة البيهقي (ظهور الدين البيهقي) للفارابي في كتابه المخطوط « تاريخ حكماء الإسلام » خلط تاريخي غريب . فن ذلك ما ذكره عن صلة الفارابي بالصاحب بن عباد إذ يقول : « إن الصاحب ابن عباد بعث إلى أبي نصر هدايا وصلات واستدعاه إليه ، وأبو نصر يتعفف ويتعقب ولا يقبل شيئاً ، حتى ضرب الدهر ضرباته ، ووصل أبو نصر إلى الري ، ودخل مجلس الصاحب : متنكراً ... » إلى آخر ما ذكره من رواية تشبه القصة المروية عن اتصال الفارابي بسيف الدولة . ولا أدل على عدم صحة هذه الرواية من أن الصاحب بن عباد قد ولد سنة ٣٢٦ هـ ، أى إنه عند موت الفارابي كان صبيّاً لم يتجاوز ثلاثة عشر عاماً .

مكاته في الفلسفة وفي مختلف العلوم والآداب والفنون

ليس من شك في أن الفلسفة بمعناها الواسع الذي كان مستخدماً في ذلك العصر ، أي « العلم الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون » كما يقول دي بور في كتابه « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، كانت أوضح ناحية من نواحي نبوغ الفارابي ، وأبرز مظهر من مظاهر ألمعيته وتخصسه . فعظم جهوده كانت متجهة إلى تجويد بحوثها ، وخاصة ما تعلق منها بالفلسفة اليونانية . وقد استأثرت فلسفة أرسطو ومؤلفاته بقسط كبير من نشاطه ، حتى إن ابن خلكان ليروي في كتابه « وفيات الأعيان » أنه قد وجد « كتاب النفس » لأرسطاطاليس وعليه بخط أبي نصر الفارابي : « إني قد قرأت هذا الكتاب مائة مرة ، وأنه قد نقل عنه أنه كان يقول : قرأت « السماع الطبيعي » لأرسطاطاليس الحكيم أربعين مرة وأرى أنني محتاج إلى معاودة قراءته » . وقد طبقت شهرته الآفاق في مواد الفلسفة ، واعتبر أكبر الفلاسفة بعد أرسطو وأعظم ناشر وموضح لآرائه ، حتى لقد أطلق عليه اسم « المعلم الثاني » أي خليفة أرسطو الذي اشتهر بلقب « المعلم الأول » كما سبق بيان ذلك .

وهو يعتبر المؤسس الحقيقي للدراسات الفلسفية في العالم العربي ، والمنشئ الأول لما نسميه الآن « الفلسفة الإسلامية » . فقد أشاد بتيانها ، ووضع الأساس لجميع فروعها . ولانكاد نجد فكرة عند من جاءوا بعده من فلاسفة الإسلام إلا لها أصل لديه . وهو أعرف فلاسفة الإسلام بتاريخ الفلسفة ونظريات الفلاسفة . فهو يتحدث في مؤلفاته حديث الخبير عن المدارس اليونانية ويبين الفوارق بينها ويحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو .

ولا تقل شهرته في شئون السياسة والاجتماع عن شهرته في شئون الفلسفة . بل إن شئون السياسة والاجتماع كانت من أبرز مسائل الفلسفة من فجر نشأتها على يد سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى الوقت الحاضر . ومن أجل ذلك استأثرت هذه الشئون بقسط كبير من نشاط الفارابي ، ويرتز في علاج مسائلها ، ووقف عليها طائفة من مؤلفاته ، من أشهرها الكتاب الذي اتخذناه موضوعاً لبحثنا هذا وهو « آراء أهل المدينة الفاضلة » .

وبلغت شهرته في إجادة عدد كبير من اللغات الأجنبية درجة منقطعة النظير ، حتى لقد ذكر كثير من المؤرخين أنه كان يعرف سبعين لغة . وهذا الرقم - وإن كان لا يخلو من كثير من المبالغة - يدل على مبلغ شهرته بين معاصريه يتمكنه من معظم لغات الكتاب والحديث السائدة في عصره ، وخاصة التركية - وهي لغته الأصلية - والفارسية واليونانية التي يتحدث عنها في بعض كتبه حديث العالم الخبير . وقد وصل في إحاطته باللغة العربية ، وهي ليست لغته الأصلية ، أنه كان ينظم بها الشعر ، وقد روي له شعر كثير تغلب على معظمه أماليب الفلاسفة والرياضيين .

وكان له معرفة واسعة بالطب ، بل ذكر بعض المؤرخين أنه زاول مهنة الطب مزاوله عملية ، ولكن الراجح أنه لم يزاوها بالفعل ، وإنما اكتفى بدراسة الفن نفسه والوقوف على مختلف فروعها .

وكان نابغة عصره في الموسيقى وله فيها مؤلف مشهور ومختبرات كثيرة . ويذهب ابن خلكان إلى أنه المخترع للآلة المسماة بالقانون وأنه أول من ركبها هذا التركيب ، ويذهب غيره إلى أنه اخترع آلة أخرى تشبه القانون . ويقول كارادى في « دائرة المعارف الإسلامية » إن دراويش المولوية لا تزال تحتفظ بأغان قديمة منسوبة إليه . ويروي ابن خلكان في هذا الصدد

حكاية أدنى إلى الأساطير منها إلى التاريخ ، ولكنها تنبئ عما كان قد اشتهر به الفارابي بين مواطنيه من نبوغ في فنون الموسيقى ، فيذكر أن الفارابي في أحد مجالسه مع سيف الدولة لم يعجبه عزف العازفين الذين عزفوا أمامه ، وأظهر أخطاء فنية كثيرة لكل واحد منهم ، فتعجب سيف الدولة من ذلك وسأله إن كان يحسن هذه الفنون ، فأجاب بالإيجاب ، ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحتها وأخرج منها عيدانا وركبها ثم عزف بها فضحك كل من كان في المجلس ، ثم فكها وركبها تركيباً آخر وضرب بها فبكى كل من كان في المجلس ، ثم فكها وغير تركيبها وضرب بها ضرباً آخر فنام كل من كان في المجلس حتى البواب ، فتركهم نياماً وخرج .

ويدل ما وصل إلينا من مؤلفاته ، وبخاصة كتابه في «إحصاء العلوم» على أنه - بجانب ما ابتكره وما رسخ قلعه فيه - لم يغادر أى فرع آخر من فروع المعرفة السائدة في عصره إلا ألم به ووقف على أهم ما ألف فيه وما وصل إليه الباحثون في مسأله .

- ٥ -

مؤلفاته

بلغت مؤلفات الفارابي من الكثرة ما جعل المستشرق الألماني ستينشنيدر يخصص لها مجلداً ضخماً

Steinschneider ; dans : "Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Petersbourg", t. XIII (1869).

ولكن لم يصل إلينا من هذه المؤلفات إلا أربعون رسالة ، منها اثنان وثلاثون رسالة وصلت إلينا في أصلها العربي ، وست رسائل وصلت إلينا مترجمة إلى العبرية ، ورسالتان وصلتا إلينا مترجمتين إلى اللاتينية (انظر بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ج ١ ، ص ٢١٤ - ٢١٣) .

وقد طبع نحو نصف مؤلفاته التي وصلت إلينا في أصلها العربي في ليدن وحيدر آباد والقاهرة وبيروت وغيرها ، ولا يزال باقيها مخطوطاً .

ومن أهم ما وصل إلينا من مؤلفاته الفلسفية التي يسجل فيها آراءه الخاصة : « كتاب الواحد والوحدة » ؛ و « كتاب الجوهر » ؛ و « كتاب الزمان » ؛ و « كتاب المكان » ؛ و « كتاب الخلاء » ؛ و « مقالة في معاني العقل » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ . وقد طبع في بيروت سنة ١٩٣٢ تحت عنوان « رسالة العقل » . - ولعل هذا هو نفس الكتاب الذي يسميه بعض المترجمين للفارابي « كتاب العقل والمقول ») ؛ و « رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧) ؛ و « عيون المسائل » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧) ؛ و « فصوص الحكم » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ . وقد طبع في حيدر آباد سنة ١٣٤٤ هـ تحت عنوان « كتاب الفصوص ») ؛ و « رسالة في جواب مسائل سئل عنها » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ ، وقد طبع في حيدر آباد سنة ١٣٤٤ هـ تحت عنوان « رسالة في مسائل متفرقة ») ؛ و « نكت أبي نصر الفارابي فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ . وقد طبع في حيدر آباد سنة ١٣٤٠ هـ تحت عنوان « رسالة في فضيلة العلوم والصناعات ») ؛ و « كتاب التنبيه على سبيل السعادة » (طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٦ هـ) ؛ و « كتاب تحصيل السعادة » (طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٥ هـ) ؛ و « رسالة في إثبات المقارقات » (طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٦ هـ) .

ومن أهم ما وصل إلينا من مصنفاته التي تتمثل في شروح وتعليقات على مؤلفات أرسطو شروحه وتعليقاته

على : « كتاب المقولات » (قاطيغورياس) ؛ و « كتاب القول الشارح » (القضايا والتعريف) ؛ و « كتاب أنا لوطيقا الأولى والثانية » (تأليف القياس المنطقي) ؛ و « كتاب طويقا » (الجدل) ؛ و « كتاب سفسطيا » (السفسطة) ؛ و « كتاب ربطوريقا » (الخطابة) ؛ و « كتاب بوطيقا » أى الشعر (والكتب السابقة جميعاً هي مباحث كتاب « الأورغانون » L'Organon لأرسطو ، وهى المباحث التى يتألف منها علم المنطق بمعناه الواسع عند أرسطو) ؛ و « كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس » ؛ و « كتاب العلم الطبيعي » ؛ و « كتاب الآثار العلوية » ؛ و « رسالة النفس والعالم » ؛ و « كتاب فى أغراض الحكيم فى كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف » (يقصد كتاب الميتافيزيقا لأرسطو) . - وقد طبع كتاب الفارابى هذا فى ليدن سنة ١٨٩٠ وفى مصر سنة ١٩٠٧ .

ووصل إلينا من مؤلفاته كتاب يوفق فيه بين آراء أفلاطون وأرسطو وهو « كتاب فى الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون والإلهى وأرسطوطاليس » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧) .

ووصلت إلينا بعض مصنفات له يعلق فيها على غير كتب أرسطو وأفلاطون منها شرحه على « مقالة النفس » للاسكندر الأفروديسى ، وتعليقه على كتاب « المجسطى » Almageste لبطليموس الفلكى .

ووصل إلينا من مؤلفاته فى شئون السياسة والاجتماع - « بجانب آراء أهل المدينة الفاضلة » الذى سنلرسه فى الفصل الثانى من بحثنا هذا - كتاب آخر هو « كتاب السياسات المدنية » (طبعة حيدرآباد سنة ١٣٤٦ هـ) .

ووصل إلينا من مؤلفاته فى الموسيقى كتاب « صناعة علم الموسيقى » وهو يعد من أهم المراجع فى هذا الفن (مخطوط يدار الكتب المصرية تحت رقم ٥١٢ فنون جميلة) :

وله فى « إحصاء العلوم » كتاب قيم نشر بالقاهرة للمرة الأولى سنة ١٩٣١ وأعيد طبعه سنة ١٩٤٩ ، وكان موضع إعجاب كثير من قدامى الباحثين ومحدثيهم . ويقول فى التعريف به القاضى صاعد فى كتابه « طبقات الأمم » الذى سبقت الإشارة إليه فى الفقرة الثانية من هذا الفصل : « كتاب شريف فى إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها ، لم يسبقه إليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء إليه وتقديم النظر فيه » .

وقد قسم الفارابى فى هذا الكتاب العلوم ثمان مجموعات درسها فى خمسة فصول وعرض لكل مجموعة منها فذكر فروعها وموضوع كل فرع منها وأغراضه ووجوه الانتفاع به ... وما إلى ذلك . إحداها مجموعة علوم اللسان ، وهى سبعة أجزاء عظمى : علم الألفاظ المفردة ؛ وعلم الألفاظ المركبة ، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة ؛ وعلم قوانين الألفاظ عندما تتركب ؛ وعلم قوانين تصحيح الكتابة ؛ وعلم قوانين تصحيح القراءة ، وعلم قوانين الأشعار . وثانيها علم المنطق بجميع فروعها . وثالثها « علم التعاليم » ، وأراد به ما يشمل : « علم العدد » وعلم الهندسة ؛ وعلم المناظر (البصريات) ؛ وعلم النجوم (الفلك) ؛ وعلم الموسيقى ؛ وعلم الأنفال (الذى ينظر فى الأنفال وفى الآلات التى تستخدم فى رفع الأشياء الثقيلة ونقلها من مكان إلى مكان) ؛ وعلم الحيل (أى الميكانيكا التطبيقية) . ورابعها مجموعة العلوم الطبيعية . وخامسها مجموعة العلوم الإلاهية . وسادسها مجموعة العلوم المدنية (الأخلاق والسياسة) . وسابعها علوم الفقه . وثامنها علم الكلام بفروعه (علم التوحيد وملحقاته) .

ويدل كتابه هذا - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - على مدى تمكنه من مختلف فروع المعرفة السائدة فى

عصره ؛ فقد عرض كل فرع من هذه الفروع عرض
الخير بحقائقه ، الملم بما وصل إليه الباحثون في مختلف
مسائله .

- ٦ -

وفاته

يذكر معظم المؤرخين أن الفارابي قد توفي
بدمشق سنة ٣٣٩ هـ ، وأن سيف الدولة قد صلى عليه
في أربعة عشر أو خمسة عشر من خواصه ، وأنه قد
دفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير . ويدل كلامهم
على أنه قد توفي وفاة طبيعية حتف أنفه .

وقد انفرد البيهقي في كتابه المخطوط المسمى
« تاريخ حكماء الإسلام » والذي سبقت الإشارة إليه
في آخر الفقرة الثالثة من هذا الفصل برواية غريبة
عن وفاته إذ يقول : « وقد سمعت من أستاذي رحمه
الله أن أبا نصر كان يرتحل من دمشق إلى عسقلان ،
فاستقبله جماعة من النصوص ... فقال لهم أبو نصر
خذوا مامعي من الدواب والأسلحة والثياب وأخلوا
سبيل . فأبوا ذلك وهموا بقتله . فلما صار أبو نصر
مضطراً ، ترجل وحارب حتى قتل ومن معه .
ووقعت هذه المصيبة في أفئدة أمراء الشام مواقع ؛
فطلبوا النصوص ، ودفنوا أبا نصر ، وصلبوه على
جذوع النخل عند قبره . » - والراجع أن رواية
البيهقي هذه رواية موضوعة ، وأنها تشبه أن تكون
نقلًا لما رواه المؤرخون عن مقتل أبي الطيب المتنبي
الشاعر المشهور في أثناء عودته من بلاد فارس إلى
العراق سنة ٣٥٤ هـ ؛ إذ لو كانت حكاية قتله صحيحة
لأشار إليها من ترجموا له ممن كان زمنهم قريباً من زمنه
كالمسعودي المتوفى سنة ٣٤٦ هـ (٩٥٧م) . هذا إلى
أنه قد جاء في ترجمة البيهقي للفارابي خلط تاريخي
غريب يزعم الثقة في كل ما ذكره عنه كالقصص

التي رواها عن صلة الفارابي بالصاحب بن عباد والتي
أشرنا إليها وإلى أدلة بطلانها في آخر الفقرة الثالثة
من هذا الفصل .

الفصل الثاني

كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة

- ١ -

زمان تأليف الكتاب ومكانه ونشره

لأنعلم شيئاً يقيناً عن تاريخ تأليف الفارابي لهذا
الكتاب ولا عن البلاد التي ألفه فيها ولا عن أوضاعه
الأولى وما أدخله عليه من تنقيح وزيادة فيما بعد .
ومن أشهر ما قيل في هذا الصدد ما ذكره ابن أبي
أصيبعة في كتابه « عيون الأنباء » من أن الفارابي قد
« ابتدأ في بغداد بتأليف كتاب المدينة الفاضلة والمدينة
الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المبدلة والمدينة الضالة
(هذه أقسام للمدينة ذكرها الفارابي في فقرة من
فقرات كتابه ، وهي الفقرة التي جعل عنوانها :
« القول في مضادات المدينة الفاضلة ») وحمله إلى الشام
في أواخر سنة ٣٣٠ هـ وتممه بدمشق في سنة ٣٣١ هـ ،
وحرره ثم نظر في النسخة بعد التحرير فأثبت فيها
الأبواب . ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولاً
تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر سنة
٣٣٧ هـ .

وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة المنشرق الألماني
ديريسي في مدينة ليدن سنة ١٨٩٥ . ثم طبع بعد ذلك
عدة طبعات في مصر وبيروت وغيرها . ويقع الكتاب
في إحدى طبعاته المصرية (وهي الطبعة التي ظهرت
في سنة ١٩٠٦) في نحو مائة وخمس وعشرين صفحة
من القطع المتوسط (طبعة مطبعة السعادة لناشرها
مصطفى فهمي ، ظهرت سنة ١٩٠٦) .

لغة الفارابي في هذا الكتاب

ولغة الفارابي في هذا الكتاب - كلغته في جميع كتبه - لغة معقدة ركيكة تبين بصعوبة عما يقصده . ويرجع السبب في ذلك إلى عوامل كثيرة . منها أن لسانه الأصلي ليس اللسان العربي ، فقد تعلم العربية كما تعلم اللغات الأجنبية الأخرى التي كان يعرفها . ولعل منها كذلك أن معرفته بلغات كثيرة حال بينه وبين تجويد اللغة العربية . ومنها أن فلاسفة المسلمين عامة كانوا يهدفون إلى محاكاة الأساليب الأجنبية التي كانت مراجعهم في الفلسفة ، فجاء الإغراب إلى أساليبهم من هذه المحاكاة . ومنها أن بعضهم كان يعتمد الإغراب تعمداً حتى يظهر الفلسفة في صورة بعيدة عن متناول العامة من الناس . ومنها كذلك عمق الأفكار الفلسفية نفسها وكثرة مصطلحاتها ؛ فكثيراً ما يؤدى عمق التفكير وكثرة المصطلحات إلى عمق العبارة ونعوضها .

ويزيد الأمر صعوبة أن النسخ المتداولة في العالم العربي من هذا الكتاب مملوءة بالتحريف والأخطاء المطبعية .

موضوع الكتاب

قصد الفارابي من كتابه هذا إلى تكوين مجتمع فاضل (يوتوبيا Utopie) من نوع المجتمعات التي فكر فيها من قبله طائفة من فلاسفة اليونان كجمهورية أفلاطون وبنشاي إلهيمير ومدينة الشمس لـجيمبول . La "République" de Platon ; la "Panchaïe" d'Evhémère ; et la "Cité du Soleil" de Jambule . وقد أراد مثلهم أن ينشئ مدينته وفقاً للعبادئ الرئيسية التي تقوم عليها فلسفته وآراؤه في السعادة والأخلاق والكون وخالفه وما وراء الطبيعة .

أقسام الكتاب

ولذلك قسم كتابه قسمين : قسم بدأ به ولخص فيه المبادئ الفلسفية التي يدين بها والتي سيراها إلى حلما في إنشاء مدينته ؛ وقسم ختم به كتابه وشرح فيه شئون هذه المدينة وما ينبغي أن تكون عليه في مختلف فروع حياتها .

ومع أن القسم الثاني هو المقصود بالذات من كتابه ومع أنه في واقع الأمر لا يتوقف توقفاً كبيراً على القسم الأول ، فإنه لم يشغل إلا نحو خسي الكتاب ، بينما شغل القسم الأول نحو ثلاثة أخماسه .

محتويات القسم الفلسفي من الكتاب

يشتمل هذا القسم على خمس وعشرين فقرة . وقد وقف الفارابي تسع فقرات في فائحته على البحث في الوجود الأول وهو الله تعالى وبيان طائفة من صفاته (القول في الوجود الأول ؛ القول في نفى الشريك عنه تعالى ؛ القول في نفى الضد عنه ؛ القول في نفى الحد عنه سبحانه ؛ القول في أن وحدته عين ذاته وأنه تعالى عالم وحكيم وأنه حق وحى وحياة ؛ القول في عظمته وجلاله ومجده تعالى ؛ القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه ؛ القول في مراتب الموجودات ؛ القول في الأسماء التي ينبغي أن يسمى بها الأول تعالى مجده) . ثم وقف بقية فقرات هذا القسم (ست عشرة فقرة) على بيان مراتب الموجودات الروحية والمادية وحالات كل طائفة منها وصلتها بالله تعالى وصلتها ببعضها ببعض وما إلى ذلك (القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير عن الواحد ؛ القول في الموجودات والأجسام

التي لدينا ؛ القول في المادة والصورة ؛ القول في المقاسمة بين المراتب والأجسام الهولانية والموجودات الإلهية ؛ القول فيما تشترك الأجسام السماوية فيه ؛ القول فيما فيه وإليه تتحرك الأجسام السماوية وإلى أي شيء تتحرك ؛ القول في الأحوال التي توجد بها الحركات الدورية وفي الطبيعة المشتركة لها ؛ القول في الأسباب التي عنها تحدث الصورة الأولى والمادة الأولى ؛ القول في مراتب الأجسام الهولانية في الحدوث ؛ القول في تعاقب الصور على الهول ؛ القول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها ؛ القول كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفسها واحدة ؛ القول في القوة الناطقة كيف تعقل وما سبب ذلك ؛ القول في الفرق بين الإرادة والاختيار وفي السعادة ؛ القول في سبب المتنامات ؛ القول في الوحي وروية الملك .

وآراؤه في الموجود الأول وهو الله تعالى (وهي الآراء التي ضمنها الفقرات التسع الأولى من هذا القسم) تتفق كل الاتفاق مع مبادئ الإسلام وما يقرره في صدد الذات العلية وصفاتها، وتتم على قوة إيمان الفارابي وسلامة عقيدته وصفاتها وتجردها من شوائب الزيف والانحراف . فهو يقرر في عبارات مشرقة رائعة أن الله تعالى لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلاً ... فلذا هو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته ، من غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزلياً إلى شيء آخر يمد بقاءه ، بل هو بجوهره كاف في بقاءه ودوام وجوده ... وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به أو عنه أو له كان وجوده ، فانه ليس بمادة ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلاً ، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع . ولا أيضاً له صورة ، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة ... وهو مبين بجوهره لكل ما سواه ، ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له شيء آخر سواه ... وهو في نهاية

الكمال ، ولكن لضعف عقولنا نحن وللامستها المادة والعدم ، يعتاص إدراكه ، ويصعب علينا تصوره ، ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده . فان إفراط كماله يهزنا فلا نقوى على تصوره على التمام... فكماله بما هو نور يهر الأبصار فتحار الأبصار عنه . ولكنه في آرائه عن الموجودات الثواني ومراتب الموجودات وحالاتها وصلتها بالموجود الأول وصلتها بعضها ببعض وما إلى ذلك (وهي الآراء التي ضمنها الفقرات الست عشرة الأخيرة من هذا القسم) قد تأثر تأثراً كبيراً بالأفلاطونية الحديثة بوجه خاص (مذهب مدرسة Philosophie néo-platonicienne) الإسكندنبرية التي كان زعيمها أفلوطين Plotin ولد سنة ٢٠٥ وتوفي سنة ٢٧٠ م) ، وذهب إلى ما ذهب إليه من وجود عقول وأرواح تنبثق عن الله وتشرق على الموجودات . بل إنه لم يكف بما اخترعته الأفلاطونية الحديثة من عقول وأرواح ، بل زادها عقولاً ونفوساً وأفلاكاً ، حتى لتحسب أن صاحب هذه الآراء شخص آخر غير صاحب الآراء المدونة في الفقرات التسع الأولى من هذا القسم من مؤلفه في صدد الله تعالى وصفاته وكماله .

فهو يذهب إلى أن الموجودات تنقسم قسمين : موجودات روحية ؛ وموجودات مادية .

١ - أما الموجودات الروحية فيرتب طوائفها من الأعلى إلى الأقل منه ترتيباً تنازلياً في ست مراتب . إحداهما مرتبة الكائن الأول أو السبب الأول وهو الله تعالى . وثانيها مرتبة العقول التسعة المحركة للأجرام السماوية وهي : العقل الأول المحرك للسماء الأولى ؛ والعقل الثاني المحرك لكرة الكواكب الثابتة ؛ والعقل الثالث المحرك لكرة زحل ؛ والعقل الرابع المحرك لكرة المشتري ؛ والعقل الخامس المحرك للمريخ ؛ والعقل السادس المحرك للشمس ؛ والعقل السابع المحرك

للزهرة ؛ والعقل الثامن المحرك لعطارد ؛ والعقل التاسع المحرك للقمر . والمرتبة الثالثة مرتبة العقل الفعال في الإنسانية . والمرتبة الرابعة مرتبة النفس الإنسانية . والمرتبتان الخامسة والسادسة مرتبتا الهوى والصورة . والهوى هو المبدأ الأول الذي به تشترك الأجسام في كونها أجساماً . والصورة هي المبدأ الذي يعين الهوى ويعطيها ماهية خاصة .

هذا ، والمراتب الثلاث الأولى وهي مراتب الله تعالى والعقول العشرة هي في نظر الفارابي مراتب روحية محضة ، أى لا صلة لها بالمادة مطلقاً ؛ على حين أن المراتب الثلاث الأخيرة ، وهي مرتبة النفس الإنسانية ومرتبة الهوى ومرتبة الصورة ، لها صلة بالأجسام وإن كانت في ذاتها أموراً روحية غير جسمية . والعقول في نظر الفارابي تنبثق عن الله تعالى مباشرة كما ينبثق الضوء عن الشمس وتعمل أفعالها وفق غرضه بدون واسطة . فهي في المرتبة الثانية بعده ، وأفعالها أشرف أفعال الكائنات الأخرى جميعاً . وأما النفس الإنسانية والهوى والصورة فإنها تتصل بالله بواسطة العقول ، فترتبتها نجى بعد مرتبة العقول .

ويعبر الفارابي في كتابه هذا عن نظريته في العقول في عبارات مبهمة غامضة إذ يقول : « ويقض من الأول (أى من الله تعالى) وجود الثاني ، فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ... وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى (أى إن هذا الموجود الثاني هو العقل المنبثق عن الله والمشرّف على السماء الأولى) . والثالث أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة (أى إن هذا الموجود الثالث هو العقل المنبثق عن الله والمشرّف على كرة الكواكب

الثابتة) . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع . وهذا أيضاً وجوده لا في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل (أى إن هذا الموجود الرابع هو العقل المنبثق عن الله والمشرّف على كرة زحل ... » . واستمر الفارابي بهذا التسلسل وفي هذه الصيغ نفسها إلى أن انتهى من العقول العشرة السابق بيّنها .

٢- وأما الموجودات المادية فيرتب الفارابي طوائفها من الأعلى إلى الأدنى ترتيباً تنازلياً في ست مراتب كذلك . إحداها أجسام الآدميين ؛ والثانية أجسام الحيوانات الأخرى ؛ والثالثة أجسام النباتات ؛ والرابعة أجسام المعادن ؛ والخامسة الأجرام السماوية ؛ والسادسة المواد الأولية المشتركة وهي الماء والهواء والتراب والنار وما جانسها كالبخار والذهب . فأجسام الآدميين والحيوانات والنباتات من بين مراتب الأشياء المادية هي أرقاها جميعاً وأقربها إلى السبب الأول وهو الله تعالى . ودونها في ذلك الأجسام السماوية . وأبعدها جميعاً مرتبة عن السبب الأول الأجسام الهولانية أى المواد الأولية التي تشترك فيها الموجودات المادية وهي الماء والهواء والتراب والنار وما تولد منها . وفي هذا يقول : « إن البرية (يقصد بها أجسام الأناس) والحيوان والنبات ، أى الأجسام الحية) من المادة تقرب من الأول (أى من السبب الأول وهو الله تعالى ، أى لأنها أقرب الأشياء المادية إليه) ؛ ودونها الأجسام السماوية ؛ ودون السماوية الأجسام الهولانية . وكل هذه تحتذى حلو السبب الأول وتؤمه وتقنفيه . إلا أنها تقتضى الغرض بمراتب . وذلك أن الأدنى يقتضى غرض ما هو فوقه قليلاً ، وذلك يقتضى غرض ما هو فوقه ، وأيضاً كذلك للثالث غرض ما هو فوقه ، إلى أن تنتهي إلى التي ليس بينها وبين الأول واسطة أصلاً ... » .

بوجه كامل لتحقيق سعادة الأفراد ؛ ومجتمعات ناقصة وهى مالا يتحقق فيها هذا التعاون الكامل ولا تستطيع أن تكفى نفسها بنفسها .

والمجتمعات الكاملة ثلاث مراتب . فأرقاها مرتبة لإجتمع العالم كله فى دولة واحدة وتحت سيطرة حكومة واحدة . وأقل منها كمالاتا اجتماع أمة فى جزء من المعمورة تحت سيطرة حكومة مستقلة . وأقلها جميعا فى الكمال اجتماع أهل مدينة فى جزء من الأمة تحت سلطة رئيس .

والمجتمعات الناقصة ثلاث مراتب كذلك . فأقلها نقصاً وأدناها إلى المجتمعات الكاملة اجتماع أهل القرية واجتماع أهل الحلة (والحلة جزء من المدينة) . وأكثر منها نقصاً اجتماع أهل السكّة (وهى جزء من الحلة) . وأحطها جميعاً منزلة اجتماع أفراد أسرة فى منزل .

فن هذه المجتمعات يتكون سلم متدرج : فى قمته العالم الإنسانى مندرجة شعوبه بعضها فى بعض ومكونة لدولة واحدة ؛ وفى أدنى درجة منه المجتمع العائلى .

وفى هذا يقول « ... فنما الكاملة ومنها غير الكاملة . والكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى اجتماعات الجاعة كلها فى المعمورة . والوسطى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة . والصغرى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة : اجتماع أهل القرية واجتماع أهل الحلة ؛ ثم اجتماع فى سكّة ؛ ثم اجتماع فى منزل . وأصغرهما المنزل . والحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة : إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ؛ والحلة للمدينة على أنها جزؤها . والسكّة جزء الحلة . والمنزل جزء السكّة . والمدينة جزء مسكن أمة . والأمة جزء جملة أهل المعمورة » .

محتويات القسم الاجتماعى من الكتاب

وضع الفارابى فى هذا القسم ما يوضح تسميته « تصميماً » لمدينته الفاضلة . وقد جاء تصميمه هذا مشبهاً فى معظم نواحيه لتصميم أفلاطون لجمهوريته مع بعض فروق يسيرة تأثر فيها فيلسوفنا بمبادئ الدين الإسلامى على الأخص .

ويشتمل هذا القسم على اثنتى عشرة فقرة أعطاها العناوين الآتية : « القول فى احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون ؛ القول فى العضو الرئيس ؛ القول فى خصال رئيس المدينة الفاضلة ؛ القول فى مضادات المدينة الفاضلة ؛ القول فى اتصال النفوس بعضها ببعض ؛ القول فى الصناعات والسعادات ؛ القول فى أهل هذه المدن ؛ القول فى الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة ؛ القول فى آراء أهل المدن الجاهلة والفضالة ؛ القول فى العدل ؛ القول فى الخشوع ؛ القول فى المدن الجاهلة » .

وقد بدأ قسمه هذا بالكلام على احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون ، فقرر أن الإنسان اجتماعى بطبعه من جهة ومضطّر إلى هذا الاجتماع اضطراراً لسد حاجاته من جهة أخرى ، وأنه من أجل ذلك نشأت الجماعات الإنسانية . وفى هذا يقول : « وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال ... ولهذا كثرت أشخاص الناس فحصلوا فى المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية » .

وهذه المجتمعات ترجع فى نظره إلى قسمين : مجتمعات كاملة وهى ما يتحقق فيها التعاون الاجتماعى

ويلاحظ أن الاجتماع الأول الذى ذكره الفارابى وجعله أكل المجتمعات الكاملة جميعاً لم يذكره أحد من قبله من فلاسفة اليونان الذين اعترف من فلسفتهم كأفلاطون وأرسطو . فهو لا لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت مشاهدتهم وهو الدويلات الصغيرة التى تتألف كل دولة منها من مدينة وتوابعها أو من بعض مدن وتوابعها . ولعل ذلك يرجع إلى تأثير الفارابى بتعاليم دينه ؛ إذ إن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله للحكومة واحدة هى حكومة الخليفة .

وقد أغفل الفارابى النوعين الأولين من المجتمعات الكاملة وهى اجتماع العالم واجتماع الأمة ، وقصر كلامه على اجتماع المدينة وما يجب توافره فى مجتمعها حتى تكون فاضلة سعيدة . ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى أمرين . أحدهما أنه رأى أن اجتماع العالم كله على الصورة التى ذكرها هو اجتماع مثالى ولكنه متعذر التحقق . والآخر أن المدينة هى الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة ، فبصلاحها تصلح هذه المجتمعات وبفسادها يفسدونها الفساد ؛ فالكلام على الأمور التى يجب توافرها فيها حتى تكون كاملة — وهو الذى عرض له الفارابى — يعد شرحاً لدعائم الفضل فى سائر المجتمعات الإنسانية الكاملة .

والمدينة الفاضلة فى نظره هى ما تتحقق فيها سعادة الأفراد على أكل وجه . ولا يكون ذلك إلا إذا تعاون أفرادها على الأمور التى تنال بها السعادة ، واختص كل منهم بالعمل الذى يحسنه وبالوظيفة المهيأ لها بطبعه . وفى هذا يقول : « فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه » . وأهم وظائف المدينة وأكبرها خطراً فى نظر

الفارابى هى وظيفة الرياسة . وذلك لأن رئيس المدينة هو السلطة العليا التى تستمد منها جميع السلطات ؛ وهو المثل الأعلى الذى ينظم جميع الكمالات . فهو مصدر حياة مدينته وقوام نظامها . ومنزلته من سائر أفرادها كالقلب من أعضاء الجسم ؛ بل إن منزلته منهم كنزلة الله عز وجل من العقول وسائر الموجودات .

ولذلك لا يصلح للرياسة إلا من زود بصفات فطرية ومكتسبة يتمثل فيها أقصى ما يمكن أن يصل إليه الكمال فى الجسم والعقل والعلم والخلق والدين .

أما الصفات الفطرية فقد اشترط الفارابى أن يتوافر منها فى رئيس المدينة اثنا عشرة صفة ، « إحداها أن يكون تام الأعضاء ، قواها مواتية أعضاءها على الأعمال التى من شأنها أن تكون بها (أى أن تكون قوى الأعضاء مواتية لها على الأعمال التى خلقت لها والتى هى قوامها) . . . ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ويتلقاه ، يفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر فى نفسه . ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه فى الجملة ، فلا يكاد ينساه . ثم أن يكون جيد الفطنة ذكياً إذا رأى الشئ بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل . ثم أن يكون حسن العبارة يواتيه لسانه على إبانة كل كل ما يضمرة إبانة تامة . ثم أن يكون محباً للعلم والاستفادة متقاداً له سهل القبول لا يؤمله تعب العلم ولا يؤذيه الكد الذى يناله منه . ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح متجنباً بالطبع للعب (يقصد به اللهو وضياح الوقت فيما لا يجدى) مبغضاً للذات الكائنة عن هذه (أى أن يكون مبغضاً لما ينجم عن الأمور السابقة من لذات) . ثم أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب

وأهله . ثم أن يكون كبير النفس محباً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها . ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أغراض الدنيا هينة عنده . ثم أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلها يعطى النصف (أى يعامل بالعدل والقسط) من أهله ومن غيره ويبحث عليه ويؤتى من حل به جور (أى يرد له حقه وما أخذ منه) موافقاً لكل ما يراه حسناً جميلاً (أى من الأمور المتصلة بالعدالة) . ويكون عدلاً (أى وسطاً في أخلاقه وشئونه ، فلا إفراط ولا تفريط) غير صعب القياد ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دعى إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دعى إلى الجور وإلى القبيح . ثم أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل ، جسوراً عليه ، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس .

وأما الصفات المكتسبة فقد اشترط الفارابى أن يتوافر منها في رئيس المدينة ست صفات . « أحدها يكون حكماً . والثاني أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنة والسير التي دبرها الأولون للمدينة محتذياً بأفعالها كلها حذو تلك بنامها . والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فما يستنبطه في ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين . والرابع أن يكون له جودة رؤية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ، ويكون متحرياً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة . والخامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين وإلى التي استنبطت بعدهم مما احتذى فيه جلودهم . والسادس أن يكون له جودة ثبات يبدنه في مباشرة أعمال الحرب ، وذلك أن يكون معه الصناعات الحربية الخادمة والرئيسة .

وقد اعترف الفارابى أنه من النادر أن تتوافر

هذه الصفات جميعاً في شخص واحد . وفي ذلك يقول « واجتماع هذه كلها في إنسان عسر . فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس » . ومع ذلك فإنه قد أضاف إليها صفة أخرى زادت الأمور استحالة وتعذراً . وقد تأثر في هذه الصفة - التي لم يرد لئلاها ذكر في الصفات التي اشترطها أفلاطون في رئيس جمهوريته - ببعض الاتجاهات الأفلاطونية الحديثة وبعض نزعات صوفية إسلامية وبما يقرره الدين الإسلامي عن صفات الرسول وصلته بالله عن طريق الوحي . وهذه الصفة هي اتحاد الرئيس بالعقل الفعال ، وهو العقل المشرف على الإنسانية (آخر العقول العشرة السابق بيانها في الفقرة الخامسة من هذا الفصل) الذي ينبعث عن الله تعالى مباشرة كما ينبعث الضوء عن الشمس . فيستحيل الرئيس بذلك إلى كائن رוחي يمزج بالعقول ويتصل بالملأ الأعلى ويتلقى عن هذا الملأ بطريق مباشر نفحات الوحي والإشراق . وفي ذلك يقول : « وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل فصار عقلاً ومعقولا بالفعل . قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذى قلنا . وتكون هذه القوة معدة بالطبع لتقبل ، إما في وقت اليقظة أو في وقت النوم ، عن العقل الفعال الجزئيات إما بنفسها وإما بما يحاكياها ، ثم المعقولات بما يحاكياها ... ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر » .

ويرى الفارابى أن أفراد المدينة أنفسهم لا تتحقق سعادتهم ولا تصبح مدينتهم فاضلة إلا إذا ساروا على غرار رئيسهم وأصبحوا صورة منه ، وأن الرئيس لا يعد مؤدياً رسالته إلا إذا وصل بهم إلى هذا المستوى الرفيع . وفي هذا يقول : « وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة : فإن أجزاها كلها (أى أهلها وأفرادها) ينبغى أن تحتذى بأفعالها مقصد رئيسها الأول » .

ومن هذا يظهر أن المدينة الفاضلة التي أقام
الفارابي قواعدها في كتابه هي مدينة يرأسها إنسان
لا تقل منزلته كثيراً عن منزلة الأنبياء والملائكة .
ويتألف أفرادها من قديسين . ومدينة كهذه لا يتاح
وجود مثلها في عالمنا الدنيوي .

بيد أنه يظهر أن الفارابي لا ينظر إلى مدينته ولا
ينظر إلى رئيسها نظرتة إلى أمور غير ممكنة التحقق ،
بل يرى أنه من الممكن أن تتحقق هذه المدينة ومن

الممكن أن يوجد لها رئيس ، إذ من الممكن في نظره
أن يصل الإنسان إلى مستوى الامتزاج بالعقل الفعال ،
وإن كان ذلك نادراً ومقصوراً على أفراد زكت
أنفسهم ووصلت أرواحهم إلى أرقى درجات الصفاء .
ويساعد الفرد على الوصول إلى هذه المنزلة - بجانب
ما يزوده الله به من استعداد فطري - عكوفه على
التأمل والتفكير . فبذلك تهذب نفسه ، وتتخلص من
أدران المادة والجسم ، ويرقى إلى عالم العقول ، فيمتزج
بها وبغمره نورها الوهاج ، فيكمل بذلك صفاؤه .



دافيد كيرفيلد تشارلس ديكنز

بمستم
الدكتور نظمى لوقا

الاستاذ بكلية المعلمين

١ - حياة ديكنز ومؤلفاته

ولد تشارلس جون هفام ديكنز فى لاندبورت بالقرب من بورتسموث فى سنة ١٨١٢ فكان الثانى من إخوة ثمانية ولدوا لأبويه . وكان أبوه جون هفام ديكنز موظفاً فى خزانة البحرية الإنجليزية فى بورتسموث . وأحوال الأسرة فى تلك الفترة مضطربة أشد الاضطراب . ولم يكن ذلك ناتجاً فى المقام الأول عن ضالة أجر أبيه ، إذ يقال أنه كان يتقاضى ستة جنيهات فى الأسبوع أو ثلاثمائة جنيه فى السنة . وليس ذلك بالأجر القليل بحساب مستوى المعيشة والقوة الشرائية الكبيرة لنفود ذلك الزمن . بيد أن أباه كان رجلاً بوهيمى النزعة غريب الأطوار عاجزاً عاجزاً تماماً عن تدبير أحواله المالية فى حدود موارده الفعلية . فما أشد حبه للمظهر وجريه وراء أحلام الثراء . وما أشد إتلافه للمال الذى يملكه وللمال الذى لا يملكه على السواء فى التمتع بالبهجة والمرح والشراب .

وذلك كله يغرينا بالنظر فى أسلاف ذلك الطفل الجميل ذى الملامح الدقيقة والوجه الطويل الشاحب والشعر البنى المتموج الذى يهدل على جانبيه وجهه

إلى ماتحت أذنيه ، والعينين اللطيفتين الحاليتين المتألفتين واليدين الصغيرتين الأنيفتين والقامة القصيرة التى تقتحمها العين لولا ما فى ذلك الوجه الجميل من سحر أخاذ ونظرة نفاذة وحيوية دافقة .

إنه جده وليم ديكنز سليل أسرة توارثت مهنة الخدمة فى بيوت السادة . وقد بدأ وليم حياته فى رحاب تلك المهنة الموروثة ، وتزوج كما هو متعارف لمثله من فتاة خادم تعمل فى بيوت السادة أيضاً . ويبدو أن الرجل كان أميناً ذكياً نشيطاً فترقى فى مراتب الخدمة حتى صار ناظراً لأملاك سيده ومديراً لقصره . وكان هذا السيد هو جون كرو عضو البرلمان عن دائرة شستر .

وأنجب وليم ديكنز من زوجته الخادمة ولدين هما وليم وجون . وجون هو والد بطلنا أعظم الروائيين الإنجليز تشارلس ديكنز . وهو الوالد جون ديكنز نفسه هو النموذج أو المشق الحى الذى نسج ابنه تشارلس على منواله أعظم شخصوه الرائية على الإطلاق «مستر ميكابور» ، وهو شخصية لها مكانة بارزة جداً فى روايته مكبرى دافيد كيرفيلد . وقد مات والد جون بعيد مولده . فاستبقى السيد رب القصر الأرملة وطفليها فى خدمته . مديرة لقصره على مدى خمس

وثلاثين سنة بعد ذلك ثم دبر لها معاشاً عند تقاعدها .
وتولى آل كرو الإنفاق على تعليم ولديها ولیم وجون
ثم دبر لها موردين للحياة . وكانت الوظائف في إنجلترا
في ذلك الحين لا تنال إلا بالوساطة والسند القوي .
ولولا سند آل كرو سادة أبيه لما حصل جون ديكنز
على نصيبه ذاك في إدارة الخزنة بالبحرية الملكية ،
وبذلك دخل جون والد مؤلفنا العظيم في سلك موظفي
الدولة وتركزت آماله في المباحة المتواصلة بينه وبين
ماضي أسلافه المهين . وسرعان ما انعقدت الصداقة
بينه وبين زميل له من الموظفين فتزوج من شقيقته
اليزابيث بارو .

ويقال في وصف جون ديكنز أنه كان شديد
العناية بفخامة ملبسه ورونق بزمته . مشغولاً على الدوام
بالعبث بحزمة كبيرة من الأختام يضعها في سلسلة ساعته
فهذه الأختام هي عنوان وظيفته ذات المسئولية في الدول
وكانه بها قد هيمن على خزائن الأرض . أما حبه
للخمر المعتقدة — وهو شغف اشتهر به السادة السراة —
فكان السبب فيما ركب من ديون باهظة ، تلك الديون
التي زج به مرتين في السجن بسببها . وفي سبيل ذلك
الشغف بالخمر الجيدة كان جون ديكنز مستعداً
لاقراض المال من أي إنسان يتمتع بالسذاجة الكافية
لاقراضه مخدوعاً في مظهره القخم وأبهة ألفاظه
وأحاديثه وسخاء يده .

وبعد عامين من ولادة تشارلس نقل جون إلى
لندن . وبعد ثلاثة أعوام أخرى نقل إلى تشاتم حيث
دخل الغلام المدرسة وتعلم القراءة . وكانت لدى أبيه
مجموعة صغيرة من الكتب ، معظمها روايات من
بينها تحفة ممتازة من قبيل «توم جونز» و «قس
واكفيلد» و «جيل بلاس» و «دون كيشوت» ،
فراح تشارلس الصغير يقرؤها ويعيد قراءتها . وتدل
الروايات التي ألفها على مدى تأثره العظيم بهذه الأعمال
الأدبية التي تركت طابعها في مخيلته الغضة .

وفي سنة ١٨٢٢ — وقد صار تشارلس في عامه
الحادي عشر — نقل جون ديكنز مرة أخرى إلى لندن ،
ولكن تشارلس بقي في تشاتم ليتم عامه الدراسي ولم
يلحق بأسرته في لندن إلا بعد مضي بضعة أشهر ،
فألفاهم مقيمين في ضاحية على أرباض مدينة لندن
تسمى كامدن تاون في بيت وصفه تشارلس عندما
ألف روايته الكبرى دافيد كبرفيلد بأنه بيت آل
ميكواير . وألقى شئون أبيه المالية قد وصلت إلى درجة
بالغة من السوء . وكان أكبر ما حاز في نفسه أنه لم يعد
ثمت سبيل لعودته إلى مقاعد الدرس . وزاد من أساه
أنه ارتد إلى مهنة جدته لأبيه فكلف بأعمال خادمت
البيوت ، ولكن في بيت أسرته الخاص وبغير أجر :
فهو موكل برعاية شرذمة من إخوته الصغار بالإضافة
إلى تنظيف الأحذية وتلميعها وتنظيف الثياب والمساعدة
في الكنس وأعمال المطبخ . وكانت أخف مهامه
قضاء حاجات البيت القليلة من السوق . ولكن الفتى
تشارلس كان يتسلل ويروغ بين الحين والحين لجوب
شوارع كامدن تاون الحفيرة وما يحيط بها من أحياء
فقيرة تتخللها الحقول والحفر والمصارف والطلول
والحرائب . وامتد تجواله فيما بعد إلى حي سوهو
المشهور بسكانه من شذاذ الآفاق والمنبوذين من المجتمع
والخارجين على القانون .

واشتدت ضائقة الأسرة فكان تشارلس هو الذي
يحمل إلى حوانيت المراهين كل قطعة من متاع البيت
تصلح للرهن ولو مقابل مبالغ ضئيلة . ولم يثقل ذلك
كله على نفس الفتى تشارلس إلا عندما يبعث مجموعة
الكتب الثمينة — وهي أعز شيء في الدنيا عليه — لتاجر
كتب قديمه . وأطبقت المصائب عليه بعد بيع تلك
الكتب فألحق بعمل حقير في مصنع لتعبئة طلاء
الأحذية في زجاجات مقابل ستة شلنات في الأسبوع .
وكم آلمه أن يجد والديه مسرورين غاية السرور بمغادرته
وهو في الثانية عشرة لكنف الأسرة كي يعيش نهياً

بحزن أمه لضباع عمل يقل عليهم ستة شلنات في الأسبوع ولم يغفر لها ذلك الحزن ماعاش . وكتب فيها بعد يقول :
- لم أنس بعد ذلك قط ، ولن أنسى ماعشت ،
ولن يتسنى لي أن أنسى مهما اجتهدت ذلك الموقف
من جانب أى !

ولكن أباه جون لم يكن عملياً في تفكيره كزوجته بل كان من أصحاب الخيال الحصب ومطامع العظمة - وهو جانب ورثه عنه ابنه العظيم تشارلس - فأصر الرجل على عودة ابنه الجميل الذكى إلى المدرسة وظل تشارلس منتظماً في دراسته إلى سن الخامسة عشرة حيث ألحق بالعمل ساعياً في مكتب أحد المحامين . وبعد بضعة أسابيع حصل له أبوه على عمل مساعد كاتب لدى محام آخر بأجر قدره خمسة عشر شلناً في الأسبوع . وفي أوقات فراغه تعلم الاختزال . وبعد ستة ونصف بلغ مستوى من البراعة في هذا الفن النادر وقتئذ بحيث فتحت له أبواب العمل في الصحافة مندوباً برلمانياً وهو دون العشرين ، واشتهر بين زملائه بأنه « أسرع المندوبين البرلمانيين وأدقهم في نقل الخطب والمناقشات التي تحدث في مجلس العموم » .

وفي تلك الأثناء أغرم بفتاة غزلة تدعى ماري كريمة مدير أحد البنوك . ويقال أنها شجعت كثيراً على حبها وكانت بينهما خطبة سرية . ولكن الفتاة فيما يبدو لم تكن تأخذ ذلك كله مأخذ الجد لأن تشارلس الشاب كان لا يملك من حطام الدنيا شيئاً . وبعد عامين من الأحلام والخيالات العاطفية وصلت هذه العلاقة إلى ختامها المقدور واسترد كل منهما هداياه ورسائله من الآخر . وكانت الصدمة شديدة جداً على تشارلس فخيّل إليه أن قلبه تحطم . وهذه الفتاة « ماريابيدنل » هي التي صورها في روايته دافيد كيرفيلد باسم دورا وقال فيها بعد أن معظم الناس لا يمكن أن يتصوروا مبلغ هيامه الشديد بها . ولم يلتقيا إلا بعد ذلك بسنوات

للإحساس بالضباع والنبت في ذلك المصنع الحقيقى . وبعد قليل سيق جون ديكنز إلى السجن بسبب تراكم ديونه وإعساره وكانت سجون الديون يومئذ تسمح لزوجة المحبوس وأطفاله بالإقامة معه داخل أسوار السجن . ولعل ذلك التدبير كان من قبيل الرحمة بالنساء والأطفال وقد فقدوا ملاذهم بسجن عائلهم . والإقامة في سجون المعسرين يومئذ شديدة الحفارة . وليس ذلك عجيباً وهي مكتظة بأمثال جون ديكنز والجيش الجرار من أطفاله . وفيما عدا ذلك لم تكن المعاملة بالغة السوء . وقد أتت مسز ديكنز معها بخادمة صغيرة لرعاية الأطفال ومساعدتها أثناء النهار حتى إذا حل المساء ذهبت للمبيت في بيت أهلها . وبسبب مايسود دوائر الدولة الانجليزية يومئذ من المحسوبية لم يقطع مرتب جون من خزانة البحرية الملكية وهو في السجن . واعتبره رؤساؤه بطريق التواطؤ والتغافل لم ينقطع عن العمل .

وفي مدة ذلك الحبس نعم تشارلس الصغير بحرية لاحدود لها في قضاء أمسياته على مايسوى متجولاً في شوارع لندن وأزقتها . ولا سيما شواطئ التاميز التي يكثر فيها البحارة جوابو الآفاق والخلاسيون والأجانب وأصحاب البداوات ورواة الطرائف والنهاويل . وسيطر هذا الجو السحري على عقل تشارلس الغض بصورة لم تمنح إلى آخر حياته ، بحيث ظلت لندن في مؤلفاته مسرحاً للخيال والأحلام لا نظير له .

وفي أبريل سنة ١٨٢٤ ماتت جدته لأبيه مسز وليم ديكنز تاركة منخراثها لولدها وليم وجون فقام وليم بأداء ديون أخيه السجن فأطلق سراحه واستقرت الأسرة مرة أخرى في كامدن تاون واستأنف جون منصبه في البحرية . وظل تشارلس يقوم بعمله الكريه في معمل دهان الأحذية إلى أن فصل منه لسبب ما فعد وهو في منتهى السعادة إلى كنف الأسرة . فاذا هو يفاجأ

طوال وقد صار ديكنز من أعلام زمانه المشهورين في العالم أجمع ، أما ماريا فكانت قد غدت زوجة بدينة غنية عاطلة من كل سحر . فاستخدمها ديكنز عندئذ نموذجاً لشخصية فلورا في روايته « الصغيرة دوريت » ولما بلغ الثانية والعشرين من عمره بلغ دخله نيفا وخمسة جنيهات في الأسبوع . وشرع في تأنيث مسكن له بالقرب من مقر صحيفته التي يعمل بها وإذا والده يُزج به في السجن بسبب إعساره مرة أخرى ، ووقع على تشارلس عبء رفع نفقات معيشة أبيه في السجن واكتمرى لأسرته الكبيرة مسكناً أرخص . وتغير للإقامة معه في مسكنه المستقل أخاه فردريك . ومن ذلك اليوم قر في ذهن أسرته أنه المكلف بحالاتها من جميع الوجوه . وهو قبل لازمه بعد زواجه لأن أسرة زوجته أيضاً صارت تنظر إليه هذه النظرة .

وبعد عام تقريباً من العمل في الصحافة مراسلاً برلمانياً شرع تشارلس يكتب سلسلة من الصور القلمية للحياة في لندن نشرتها له بعض المجلات الأدبية بلون مقابل ، إلا أنها استرعت الأنظار . وكانت الموجة السائدة يومئذ نشر روايات حافلة بالطرائف والنوادر تدور حول شخصيات فكاهية وتنتشر منجمة على أجزاء شهرية كل جزء منها يباع بشلن واحد ، وفيها رسوم مضحكة يكتب التعليق عليها كتاب بارزون . وهذا هو الأصل القديم للمجلات والمسلسلات الفكاهية المنتشرة في يومنا هذا وكانت تلقى رواجاً كبيراً في ذلك الزمن يعادل شعبية هذه المجلات الفكاهية في زمننا ودعى تشارلس ديكنز لكتابة النصوص المقروءة في سلسلة فكاهية رياضية مقابل أربعة عشر جنيهاً في الشهر ونسبة معينة من إيراد البيع . ولم يكن تشارلس يدري شيئاً عن أحوال الرياضة وهي أول مرة يكتب فيها بتكليف ولكن العرض كان مغرياً جداً للصحفي الفقير الناشئ وهكذا بدأت روايته التي دفعت به إلى أضواء الشهرة

وتعني بها « أوراق مستوبيكويك » . وكان الفضل في جنون الناس بها لشخصية « شام ويلر » التي ابتدعها ديكنز . وما إن ظهرت القصة كاملة في كتاب وهو في الخامسة والعشرين من عمره حتى كانت شهرة المؤلف قد طبقت الآفاق . وكان صعوده في مراقي النجاح أشبه بالصاروخ على حد تعبير إحدى المجلات الأدبية يومئذ . ولكن النقاد كانوا متحفزين جداً ويقفون منه موقفاً يدل على البخس والعجز عن تقدير العبقرية وهذا هو شأن معظم العباقرة مع معاصريهم من النقاد المخترفين .

وفي سنة ١٨٣٦ تزوج تشارلس ديكنز من « كيت هوجارث » كبرى بنات زميله في الصحيفة التي يعمل بها حينئذ واسمه « جورج هوجارث » ، وجورج هذا أب لستة أولاد وثمان بنات . وكبراهن كيت هي الوحيدة التي بلغت سن الزواج .

وبعد شهر العمل القصير استقر تشارلس مع زوجته كيت في مسكن خاص ودعوا شقيقها الحسناء ماري التي بلغت السادسة عشرة للإقامة معهما . وشغلت كيت بإنجاب الأطفال تباعاً في حين شغل قلب تشارلس بماري اللطيفة الذكية الألفية الروح البارة في التقليد والحديث والحجة للغناء والفكاهة والمرح . وكانت تشاركه نزهاته الطويلة سيراً على الأقدام حيث يتحدثها عن أبطال قصصه التي أخذ يكتبها بنشاط وقد اشتد عليها طلب الناشرين .

وصدرت قصة أوليفر تويست « في سنة ١٨٣٨ فكانت بداية مرحلته الثانية بعد أن ختمت بأوراق بيكويك مرحلته الأولى .

وموضوع أوليفر تويست انتصار الخير على الشر رغم الظروف المعاكسة والتنديد بالظلم الاجتماعي وأحوال الملاحي في بريطانيا .

وفي سنة ١٨٣٩ - أي في العام التالي مباشرة - ظهرت قصة «نيكولاس نيكلي» وموضوعها الإصلاح الاجتماعي مرة أخرى وما يلقاه الأطفال من سوء المعاملة في مدارس الريف الزراعية .

وفي سنة ١٨٤١ ظهرت له ثلاث قصص هي «ساعة السيد همفري» و «حانوت الطرائف» و «برنابي رادج» وكلها حافلة بالشخصيات الحية ولا سيما شخصية الصغيرة «نل» في قصة حانوت الطرائف وقد لاقت كلها رواجاً كبيراً ، وقيل عن برنابي رادج أنها رواية تاريخية وإن كانت جميع شخصياتها خيالية فيما عدا «لورد جوردون» . وهذه القصص ختمت مرحلته الثانية لتبدأ مرحلته الثالثة المعروفة بمرحلة البضج .

وقبل ظهور شيء من قصص هذه المرحلة رحل تشارلس مع زوجته إلى الولايات المتحدة وكندا للقيام بجولة كبرى لم تسفر عن تأصل المودة بينه وبين الأمريكيين الذين كانوا ينشرون كتبه على نطاق واسع من غير أن يفكروا في أداء شيء من الحقوق المالية إلى المؤلف . وبعد عودته نشر قصة «مارتن تشارلويت» سنة ١٨٤٣ وهي قصة جريمة قتل تفيض بالسخرية والتعقد وتفصح عما تركته أمريكا في نفسه من استهانة وزرارة .

وفي سنة ١٨٤٨ ظهرت قصة «دومبي وولده» وهي رواية مؤثرة بما صوره فيها من شخصيات رقيقة أهمها بول الصغير وظروف وفاته .

وفي سنة ١٨٥٠ تمت روايته الكبرى «دافيد كبرفيلد» مروية على لسان بطلها دافيد الذي يروي قصة حياته . وهي في الواقع قصة طفولة تشارلس ديكنز نفسه وكفاحه ونجاحه في إطار ذهبي رائع الألوان والظلال .

وفي سنة ١٨٥٣ أتم كتاباً عظيماً آخر هو «البيت الكتيب» . ثم في سنة ١٨٥٤ ظهرت روايته التي تدور حول مشكلة التفكير الثوري في المجتمع الإنجليزي في عصر نشأة الصناعة الكبرى واحتدام المشكلات بين أصحاب العمال ونقابات العمال . وتلك هي قصته العظيمة «أوقات عصيبة» .

وفي سنة ١٨٥٧ أتم روايته الكبيرة «الصغيرة دوريت» وهي ذات تشعب إلا أنها رائعة في تصوير سجون اللبون والإعسار وما يسود دواوين الحكومة من تراخ وفوضى وقصر نظر .

وفي سنة ١٨٥٩ ظهرت «قصة مدينتين» وهي رواية تاريخية عظيمة لم تزل من أهم النصوص الأدبية التي تقرر على المدارس الثانوية والعليا ، ولكنها لا تمثل أدب ديكنز تمثيلاً نموذجياً وهي ختام مرحلة نمطه .

أما روايات المرحلة الأخيرة من إنتاجه الأدبي فأولها «مطامع جسام» التي ظهرت سنة ١٨٦١ وهي من أعظم رواياته من الوجهة الفنية ، وقد طامن فيها من الجو الرومانسي والمبالغات الميلودرامية . وفي سنة ١٨٦٥ أصدر بعد تمامها قصة «صديقنا المشترك» وهي رواية كثيرة التعقيد .

وفي سنة ١٨٧٠ صدرت «لغز ادوين درود» وهي رواية بوليسية لم تم وقد بذلت جهود كثيرة لوضع ختام يحل غموضها .

ولديكنز كتابات أخرى غير القصص منها كتب الرحلات وكتب للأطفال وتاريخ إنجلترا للأطفال وكتب دينية للأطفال وضعها لأطفاله شخصياً . كما قام في أواخر حياته بمجولات يتلو فيها صفحات من قصصه وكان بارعاً في الإلقاء شجى الصوت والتعبير فتفيض بالدمع عيون سامعيه ويحزن جنونهم حساسة له . وأصدر عدداً من المجلات الأدبية والصحف . وكان يؤلف أكثر من رواية واحدة في وقت واحد .

بنفسه . وقد أجادت هذه الطريقة على ديكنز كثيراً لأن أفكار رواياته كانت تنجح إلى التعقد والاضطراب والاستطرادات الجانبية التي تحفل بشخص وحوادث لا أهمية لها في السياق الأساسي للقصة .

ومزية ثانية لهذه الطريقة أنها تضيء على السرد تخاليل الواقع وتحشد إلى جانب الراوى عواطف القراء ، وتركز عليه اهتمامهم من بداية الرواية إلى ختامها .

أما نقائص هذه الطريقة فأولها ما ينتاب كل متحدث عن نفسه من الحرج . فلا يستطيع بغير التعرض لتهمة السلاطة والرقاعة أن ينعث نفسه من حيث هو بطل قصته بصفات الجمال الجسدى أو الذكاء أو اللباقة أو سحر الشخصية . وإذا ما أبدى نفسه في صورة المقصر الفاشل احتقره القراء لغبائه .

وثمت عيب في هذه الطريقة لم يتسن للمؤلفين تلافيه وإن كانوا من طبقة تشارلس ديكنز ، وهو أن الرواية البطل لابد أن يبدو باهت المعالم بالقياس إلى الشخصيات الأخرى التي يروى وقائعها معها . والسبب البديهي لذلك التقص أن الرواية يرى نفسه من الداخل فلا يصور ملامحه الخارجية بل بصورة ما يراه بعينه . وما يراه ليس صورة نفسه بل صورة الآخرين . فهو إذ يتحدث عن نفسه يذكر مخاوفه ووساوسه ؛ وإذ يتحدث عن سواه يصفه بلا تحرج . وحين يكون الوصاف رجلاً من طراز ديكنز لا يشق له غبار في براعة التصوير والتلوين والقطنة إلى المفارقة والفكاهة ومواطن الطرافة والغرابة تأتى رسوم تلك الشخصيات الأخرى دافقة الحيوية تزرى أعما إزاء بصورة المؤلف في عين القراء .

يبد أن هذا كله لا يقدر في الجهد الجبار الذي بذله ديكنز لتجلية صورة دافيد كبرفيلد وتحمس القراء له والانحياز إلى جانبه بعواطفهم . وقد انتهج لذلك خطة لعلها خير ما يتسنى له وسط تلك المزالق

ومن أسف أن حياته الزوجية اضطربت ففارق زوجته نهائياً في سنة ١٨٥٨ وعاشر ممثلة جستاء صغيرة السن هي « رالين ترنان » أنجب منها ابناً وأسكنها في بيت بناحية بكهام قرب قصره الريفى . وكانت وفاته قبل إتمام آخر أعماله الأدبية « لغز إدوين درود » الذي أشرنا إليه آنفاً في ٩ يونيه سنة ١٨٧٠ متأثراً بالإرهاق الشديد في العمل والطواف والمحاضرة والتمثيل في الحفلات الخيرية ... والحرب .

وقد دفنت انجلترا أعظم روائيتها في وستمستر مع العظام . وأعلن الحداد عليه في العالم أجمع . لأنه كان معبود الجماهير في كل مكان .

٢ — دافيد كبرفيلد

إن ما خضنا فيه من سيرة حياة تشارلس ديكنز وثيق الصلة جداً بالحديث عن روايته دافيد كبرفيلد ، فهذه الرواية تعتبر في جانب كبير منها قائمة على سيرته الذاتية وإن كان ديكنز بالطبع لم يرم إلى أن يكون ما كتبه سيرة ذاتية في اقام الأول ، وإنما كان مراده أن يكتب رواية ، بيد أنه استمد الكثير من مادة هذه الرواية من حياته الخاصة وفي الحدود التي تخدم غرضه من حيث هو روائى . أما ما لا يوافق من حياته الخاصة ذلك الغرض فهو يتخلى عنه ليصوغ ما يوافقه خياله الخصب .

وقد ذكرنا آنفاً أن مستر ميكادبر هو الصورة الروائية لأبيه جون ديكنز . وأن دورا هي الصورة الروائية لحبيته الأولى ماري بيدنل . والرواية مكتوبة على لسان بطلها دافيد كبرفيلد نفسه ؛ وهى طريقة كثيراً ما لجأ إليها الروائيون . ولها مزاياها وعيوبها . وأول مزية لها بلا شك أنها تجبر المؤلف على إبقاء تسلسل الأحداث متصلاً ، لأن الرواية لا يستطيع أن يروى لك إلا ما شهد به عينه أو سمعه بأذنيه أو فعله

والمخرجات فجعل منه فتي طاهر القلب إلى حد السذاجة ، يتعرض للسلب والتهب والغش والغفلة من كل من يلقاه في طريقه . ولكن ذلك لا يكاد يتفق مع البداية التي بدأها دافيد . فقي نحو العاشرة من عمره اشتغل في مصنع حقيير وخالط العمال وذوى المظالمة والحيلة والاحتيايل — وذلك شبيه تمام الشبه بما حدث لديكنز نفسه في طفولته — فن العجيب بعد ذلك أن يظل دافيد على هذا القسط من البراءة والغفلة وقلة الحيلة . وأن تتكرر هذه المآزق بخدايفها تقريباً من غير أن يتعلم من دروسها القاسية شيئاً يقيه أفاعيل أهل السوء . حتى إذا التقى بدورا بدا عاشقاً خائباً لا يفتن إلى حديث العيون ولا ما تحفل به العبارات من ثوريات وفنون . فيظل إنساناً عديم الخبرة عاجزاً عاطلاً من الكفاءة في أمور العمل وأمور العواطف على السواء . وأعجب من هذا وذلك أن ينتهى هذا الإنسال إلى التبرير والتفوق في تأليف الروايات :

ولكن شخصية دافيد ليست كل ما في رواية دافيد . فما أبرع شخصية ميكاوور وأورياهيب وأمه وآل ترادل وتبسى تروتوود ودورا وأجنس وغيرهم وغيرهم ممن يحفلون بالحياة القوية الصادقة حتى ليحسبهم القارئ أحياء في دنيا الواقع تعرفهم أوثق المعرفة أكثر مما يعرف أصحابه وخطاهه الأقربين . وأعظم هؤلاء بلا شك من حيث القيمة الفنية شخصية مستر ميكاوور الذى استعار له ديكنز شخصية أبيه جون ديكنز محب الحياة المتلاف الأناني أخى الكاس والطاس الذى يطارده الدائنون .

وقبل أن نقدم خلاصة الرواية نقف قليلاً عند دور المصادفة فيها فنجد ديكنز لا يطرف له جفن وهو يستخدم المصادفة تلو المصادفة كلما وجد ذلك مجدياً في إبراز معالم روايته وتهيئة الجو لألوان من اللقاء الدرامى المثير بين أبطالها . وهى خطة تتعارض مع الاتجاه الحديث في القصص ، ولكننا لو خیرنا بين مصادفات

دافيد كبرفيلد ما ترتب عليها من المشاهد الرائعة البارعة وبين إلقاء تلك المصادفات بكل ما ترتب عليها من تلك المشاهد ، لما ترددنا طرفة عين في التمسك بتلك المصادفات الخصبه وما أجدته على الأدب من كسب عظيم .

والآن نسوق خلاصة وجيزة لأعظم روايات ديكنز وأحبها إلى نفسه وأكثرها تمثيلاً لقصة حياته ، مروية على لسان دافيد نفسه .

كانت ولادتي في يوم جمعة عند منتصف الليل . وقد ولدت يتيماً لأن أبى مات وأنا في بطن أمى قبل ذلك بستة أشهر . وكانت عمه أبى الأنسة بتسى تروتوود قد جاءت قبل مولدى بساعات وتعهدت لأُمى (التى كانت تخافها كثيراً) برعاية المولود إذا جاء أنثى فلما جئت ذكرراً غضبت وقذفت الطيب المولد بقلنسوتها وانصرفت لا تلوى على شئ . وأول من أذكره من شخصيات طفولتى هى أمى بشعرها الجميل وشبابها الناضر ، وكذلك « ييجوتى » مربيتى العجوز ذات الخدين والذراعين الشديدة الحمرة والصلابة حتى أننى كنت أعجب لماذا لا تنقرها العصافير كما تنقر ثمار التفاح !

وأذكر كذلك بعد بضع سنوات رجلاً ذا شعر أسود مليح وشارب أسود كان يعود معنا من الكنيسة إلى البيت في أيام الأحد ولم أكن أحب صوته العميق ولا تعمله أن يلمس أى حين يلمسنى . وبعد ذلك أخذتني ييجوتى لقضاء أسبوعين عند شقيق لها في بلدة يرموث ولما عدنا ألفت ذلك الرجل قد تزوج أمى . وكان اسمه مستر مردستون . فصافحته بعد تردد ثم قبضت أمى وأنا لا أستطيع النظر إليها ولا إليه ثم تسلمت صاعداً إلى حجرنى وظللت أبكى إلى أن تمت . ولو أنه قال لى كلمة تشجيع واحدة أو كلمة ترحيب

واحدة يعودنى إلى البيت لأنست إليه واحترمته بقلبي
لا بالمظهر فحسب وأنا أنطوى له على الكره .

وفى اليوم التالى حضرت أخته إلى أنسة مردستون
وهى تشبه فى السحنة والصوت . كما تشبه فى الحزم
الصارم . وحال وجودهما دون نجاح دروسى على
يد أى لأن نظراتهما الثابتة كان لها من التأثير على
مثل تأثير نظرات ثعبانين على فرخ طير صغير مهيف
الجناح . وذات صباح زاد تعثرى فى دروسى على
المألوف فإذا مستر مردستون يمسك بى ويلوى عنق
تحت إبطه متأهبا لضربى على عجزى بعصاه . وإذا أنا
بعد أول ضربة أعرض يده فأثارة ذلك والهال على
كمن يريد أن يقتلنى ثم حبسنى فى حجرى وحرم
على أى مقابلتى وقامت على حراستى شقيقته مدة
خمس أيام أرسلت بعدها إلى مدرسة داخلية فى
بلاكهيث . وقابلت أى قبل سفرى فإذا هى ممتنعة
بما أدخله زوجها فى رأسها من أننى فى شرير .
وكان أسفها لغضب زوجها على أشد من أسفها
لفراقى !

وفى الفصل الدرامى الثانى جاءنى نعى أى فذهبت
لحضور جنازتها ولم أعد بعدها إلى تلك المدرسة .
وتخلى عنى مستر مردستون وشقيقته . وعولت مربيى
بيجوتى على الرحيل للإقامة مع شقيقها فى يرموث
ثم إذا هى تعدل عن ذلك وتزوج الجمال العجوز
باركسى ودعتنى للإقامة معها على أن ترعائى كسابق
العهد . وطالت وحلتى بضعة أسابيع إلى أن قال لى
زوج أى أننى يجب أن أعمل فى مصنع له كى
أكسب قوتى . وكان ذلك المصنع فى لندن . وكانت
سنى عندئذ عشر سنين . وقد عهد إلى بغسل القوارير
مع ثلة من الغلمان والرجال فى الفرع الخاص بتعبئة
الخمور . وكان أكبر زملائى الغلمان ميكووكر . وثمت
زميل آخر شاحب الوجه يلقب باسم ميل بطاطس

بسبب شحوبه . ويعجز اللسان عن وصف نعاسى
بالخبط إلى ذلك المستوى بعد طفولتى المرفهة ودراسى
فى المدرسة الراقية . وكثيراً ما كنت أمزج الماء الذى
أغسل به الثنائى بدموعى وإذا خاوت لنفسى التفتحت
حتى يكاد صدرى ينشق مما به من اللواعج المحتدمة .
كان أجرى ستة شلنات فى الأسبوع زيدت بعد
ذلك إلى سبعة يجب أن أكفى بها حاجاتى جميعاً .
وكانت سنى الصغيرة لا تسمح لى برعاية شئون والقيام
على سائر أحوالى . وكانت الحاوى الرخيصة تسيل
لعانى فأشترى منها بالبنسات التى كان ينبغي أن
أنفقها فى عشاى ولا أبيت على الطوى . وكان العمل
يستغرق سحابة النهار ورثت ملابسى ولبيت نعل
وأنا أذرع الشوارع فى المساء متسكماً على غير هدى .
ولولا رحمة الله لتشأت لصاً أو أفافاً . أما مسكيتى
فكان زوج أى قد رتبته لى لدى أحد العاملين معه
وهو مستر ميكاوهر . ومستر ميكاوهر هذا رجل
فى أواسط العمر يميل إلى البدانة أصلع الرأس كبير
الملامح يرتدى ثياباً بنية اللون زرية ولكن بنية
قميصه من نوع فاخر يمسك دائماً بعصا ويتدلى من
سترته منظار يستخدمه للزينة فحسب لأنه قلما
يستخدمه للنظر ، وإذا فكر فى استخدامه للنظر لم
يستطع أن يرى من خلاله شيئاً لأنه لا يوافق بصره !
وقد ألفيت بيت مستر ميكاوهر زرباً كلبسه ولكنه
حافل بالمظاهر المموهة كلبسه أيضاً ! . وقدمنى الرجل
لزوجته وهى سيدة نحيلة ذابلة تجاوزت سن الشباب
أعربت لى عن استيائها لأن سوء ظروف زوجها المالية
فى الوقت الحاضر اضطرتها لتأجير هذه الغرفة لشخص
غريب مما يفسد جو الخصوصية فى الأسرة . ولكن
الديون المتراكمة على مستر ميكاوهر لا تكاد تدع له
مخرجاً من ضائقته .

وتحت تأثير وحلى وصغر سنى وانقمارى إلى الحنان
سرعان ما ارتبطت بتلك الأسرة . وعندما زج الدائون

مستر ميكابور في السجن ولحقت به زوجته إلى هناك
أكثر من حجرة صغيرة قرب السجن لتتسنى لزيارتها
باستمرار . وعندما أطلق سراح مستر ميكابور وحل مع
زوجته إلى بليموث حيث يتمتع ذووها بشئ من النفوذ
فلم يعد لي من أركن إليه في لندن فقررت الهرب منها
مخترقاً الريف إلى حيث تقيم الآنسة بتسي عمه أبي
بالقرب من دوفر . وإن كانت مربيقي يجوق لم تحدد
لي العنوان بالضبط . وبعد أن ودعت آل ميكابور
في محطة عربات السفر بدأت رحلتي المجهولة العواقب
سيراً على الأقدام .

وفي اليوم السادس من ذلك القرار وصل في المطاف
إلى مدينة دوفر . وكنت قد قطعت المسافة كلها سيراً
على قدمي . وفي الليل كنت أنام في العراء . وكان
الوقت لحسن حظي صيفاً فلم يصبنى أذى من بيع
ستري وصداري لأبتاع طعاماً آكله . أما حذائي فصار
في حالة سيئة للغاية . وفقدت قبعتي شكلها لأنني كنت
أنام بها . وتلطخ قميصي وسروالي بالندى والعرق
والتراب والأعشاب التي كنت أنام عليها فما أشبه ثيابي
بفرازة الطيور في حديقة عمي ، ولا سيما أن شعري لم
يعرف مشطاً ولا فرشاة منذ غادرت لندن . وعلى هذه
الصورة المفزعة توجهت كي أقدم نفسي إلى عمي
العتيقة .

وفيا أنا واقف أمام باب صديقها رأيت سيدة
تخرج من البيت وقد عقدت فوق قلنسوتها منديلاً
ولبست قفازاً سميكاً وفي يديها مكيّن هائل . فأبقيت
أنها الآنسة بتسي . عرفت ذلك من مشيتها لأن أمي
كثيراً ما كانت تقلد تلك المشية . وما أن رأيتني حتى
صاحت تزجرني كي أبتعد عن بابها . وبعد قليل رأيته
تعمل في ركن من الحديقة فنسلت خلفها ووقفت
بجوارها وقلت لها إنني ابن أخيها ، فأوقعها المفاجأة
على الأرض ورحلت أروى لها موجز حياتي وما نيت به

من شذائد وما قاسيته في رحلتي هذه إليها ، ثم عزت
على نفسي فأنفجرت باكياً ، فجلبتني إلى داخل
البيت وراحت تعالج ما رويته لها من جوعى وعطشى
ببضع قوارير جعلت تصب محتوياتها في حلقى حيثما اتفق
لأنني وجدت لبعضها طعم اليذون وبعضها الآخر طعم
الصلصة وبعضها الثالث طعم التوابل وما تضمخ به
السلطة ، ثم أمرت بتجهيز حمام ساخن لي . وعاونها
في العناية بي سيد أشيب الشعر لطيف المنظر اسمه مستر
ديك أقرضني بعض ملابسه عند الفراغ من الحمام ثم
لفتني عمي بثلاثة شيلان واستغرقت في نوم عميق بعد
أن بدأ في حياتي عهد جديد تبتني فيه الآنسة بتسي .

وكتبت عمي إلى مستر مردستون فجاء بعد بضعة
أيام ومعه شقيقته فصبت عليهما جام غضبها أما أنا
فرفضت العودة معهما وناشدت عمي أن تستيقظني إلى
الأبد . وأيد مستر ديك . ووقفي وطالها بأن تتخذني
ولداً لها وتعني بتريقي ومظهري . فطردت عمي زوج
أمي وأخته وقررت تعيين مستر ديك شريكاً لها في
الوصاية على غيرت اسمي من دافيد كير فيلد إلى
تروتورد كير فيلد . وهكذا صار كل شئ في حياتي
هذه جديداً حتى اسمي !

وأرسلتني عمي إلى مدرسة في كنتربري . ولم أجد
لي مكاناً بقسمها الداخلي فأقمت عند محاميها العجوز
مستر ديكفيلد . وكانت القائمة على تدبير بيته ابنته
الوحيدة أجنس التي تقاربني في العمر . ووجهها المشرق
السعيد هو الصورة الطفلية لامرأة جميلة رأيت صورتها
على حائط السلم الكبير في الدار الساكنة . وهي صورة
أمها المتوفاة . وقد جئتني أجنس بعطاف لا أستطيع
أن أنساه . أما المدرسة فكانت خيراً من مدرستي الأولى
بكثير ولكني وجدت شيئاً من العناء في التألف مع
أننادي الجلد بعد الذي كان من صحبتي للفلان العاملين
في المصنع الخفير . وزاد من كربني أن المعلمين عندما

اختبروا معلوماتي وجدوها شديدة الخزال فأدخاوني في أدنى صفوف المدرسة . بيد أن الأحوال تحسنت بمرور الأيام وزال تهبي بعد أسبوعين .

وكان لدى مستر ديكفيلد كاتب يدعى أوريا هيب أحمر الشعر في الخامسة عشرة يبدو أكبر من سنة بكثير وجهه نحال تقريباً من الحواجب والأهداب . وعينه حمراوان ، على الكتفين ، بارز العظام ، يده طويلة أشبه بيد هيكل عظمي يرتدى ثوباً أسود شديد الاحتشام . وكان يكثر من المطالعة ويصبو إلى أن يغدو يوماً ما محامياً ويتفانى في الإخلاص للمستر ديكفيلد الذي كان يكثر من الشراب في المساء إلى أن غدا أوريا هيب بالتدريج تام السيطرة على مخلومه . وقد التقيت به بعد ست سنين في لندن فاذا هو قد أصبح كل شيء في حياة مستر ديكفيلد وصار شريكه الرسمي في المكتب . ثم أفرغني هذا الوضع حين صارحني بطموحه إلى الزواج من أجنس التي قال إنه يتدله في حبا فكنت أقتله ولكني تماكنت مشاعري .

وحدث بعد ذلك أن جاء صديقي القديم مستر ميكادوير إلى كنتربري فالتقي بي وكان معي أوريا ففرض عليه العمل كاتباً لديه . ثم اكتشف مستر ميكادوير أن أوريا زور توقيع مستر ديكفيلد على عدة وثائق وتلاعب بأموال عملاء كثيرين في عهدة مستر ديكفيلد من بينهم عمي وحصل على توقيعه وهو سكران على وثائق تجعله مسئولاً عن تبديد الأمانات . ونجح مستر ميكادوير في فضح هذه المخازي فكافأته عمي بتسهيل هجرته إلى استراليا حيث الخبال متسع أمام ذوى الفطنة .

ولكن القضاء على هيب ورحيل ميكادوير من أحداث رجولتي . ولا بد قبل هذا من استرجاع الأيام التي انقضت بين هاتين المرحلتين ، وهي أيام الدراسة . فقد قضيتها في الجدد والتحصيل ولما انتهت

منها وجدت صديقة طفولي الرقيقة أجنس قد تحولت من طفلة إلى امرأة ناضجة . وصار عليّ أن أتخذ لي حرفة . فعملت مراسلاً صحفياً بعد أن أتى أوريا هيب بالأعباء على معظم ثروة عمي . وبدأت أحاول شق طريق لي بسن قلمي بعد أن أجدت الاختزال وأنا في العشرين من عمري وصار تسجيل المناقشات في البرلمان لإحدى الصحف الصباحية مصدر رزق محترم لي . وفي الوقت نفسه عكفت على التأليف سرّاً ونشرت لي إحدى المحلات باكورة إنتاجي فقويت عزيمتي وثابرت على الكتابة .

وذاث يوم ذهبت إلى بيت عمي وكانت مريتي ييجوتي قد التحقت بخدمتها بعد ترميلها وفي صبحي أجنس التي عزمت على الزواج منها ، وقد صارحتني أنها أحبتي منذ وقع نظرها عليّ في أول يوم وأنها ستكون خير زوج تسعد المؤلف الشاب الناجح .

٣ — نصوص مختارة

• هل سيتصح أني بطل حياتي أو سيحتل هذه المكانة إنسان آخر ، تلك مسألة ستظهرها حتماً هذه الصفحات . وكى أبداً حياتي من حيث بدأت حياتي أنسجل أني ولدت (على ما قيل لي وعلى ما أعتقد) في يوم جمعة ، في الساعة الثانية عشرة ليلاً . وقد لوحظ أن الساعة بدأت تدق وأنني شخصياً بدأت أصرخ في آن واحد ،

وبالنظر إلى يوم وساعة مولدي قالت المربية وقالت بعض النساء الحضيفات من أهل الجيرة ممن أبدين اهتماماً متوقفاً بشخصي قبل أن يكون في الإمكان محل للتعارف الشخصي بيثنا أني أولاً شخص قدر له أن يكون عاثر الجدد في الحياة . وأنني ثانياً سيكون في مقدوري بموهبة خاصة أن أرى الأشباح والأرواح . وهاتان صفتان لا يحصى من تلازمهما على حسب اعتقادهن لدى جميع الأطفال

المنكودين من الجنسين الذين يولدون في موهن من ليل يوم الجمعة .

ولست في حاجة إلى أن أقول شيئاً في هذا المقام في صدد المسألة الأولى من هاتين المسألتين إذ ليس ثمة شيء أقدر من تاريخ حياتي هذا على بيان مدى صحة هذه النبوءة أو خطئها على ضوء النتيجة الواقعة . أما بخصوص المسألة الثانية فيحسني أن أقول إنني لم أحقق شيئاً منها حتى الآن . ولكني لا ألتزم بالحرمان من هذه الخاصة الغريبة . وإذا كان في الدنيا أحد قد تمتع بها من دوني في الوقت الحاضر ، فأنا أرحب من كل قلبي بالاحتفاظ بها لنفسه يرميها .

● هكذا كان الحال بعد ظهور ما أرجو أن تمحضوني العذر في تسميته ذلك اليوم الحافل الخطير من أيام الجمعة . وليس في مقصوري إذن أن أزعم أنني كنت أعرف حينئذ حقيقة الحال ، أو أنني أذكر شيئاً مما سيأتي بيانه على أساس ما شهدت به حواسي .

كانت أمي جالسة بجوار النار ، وهي معتلة الصحة سقيمة الروح ، تحلق في النار من خلال دموعها ، يائسة حسرى على ما لها وما ل ذلك الطارق الصغير الغريب اليتيم الأب الذي سيفقد على دنيا لا يثير وفوده عليها أدنى اهتمام لديها . أقول إن أمي كانت جالسة قرب النار عصر ذلك اليوم المشرق الشديد الريح من أيام مارس حزينة منطوية على نفسها ، يحامرها الارتباب الشديد في خروجها حية من التجربة المضنية التي تنتظرها ، وإذا هي حين رفعت عينها وهي تجحفهما إلى النافذة المواجهة لها ترى سيدة غريبة مقبلة عبر الحديقة .

وتطيرت أمي تطيراً شديداً عندما أردفت نظرتها الأولى بنظرة ثانية مخافة أن تكون القادمة هي الآنسة بتسي . وكانت الشمس الغاربة تلقى بوجهها من فوق سور الحديقة على السيدة الغريبة التي سارت صوب

الباب بقامة متصلبة وحنة رصينة لا يمكن أن تكون لأحد سواها .

وحيثما بلغت الدار أظهرت السيدة دلبلاً آخر على هويتها . وكان أبي كثيراً ما ألمع إلى أنها قلما سلكت سلوك البشر الأسوياء . وها هي ذى بدلان أن ترن الجرس تتقدم إلى النافذة وتطل منها ضاغطة بطرف أنفها على الزجاج بحيث صار أنفها مسطحاً تماماً كما كانت أمي العزيزة تقول لي وصار لونه أبيض تمام البياض في لحظة واحدة .

لقد أفرغت أمي فزعاً شديداً حتى بث اعتقده اعتقاداً ملازماً أنني مدين للآنسة بتسي بمولدي في يوم جمعة .

ونفضت أمي لفرط اضطرابها عن مقعدها ولاذت من ورائه بالركن . وراحت الآنسة بتسي تدور بعينها في أرجاء الحجرة في بقاء وتفحص ، بادئة بالجانب الآخر مقلبة عينها كأنها رأس شيطان في ساعة هولندية إلى أن استقرت على أمي ، وعندئذ قطبت جبينها وأومأت إليها إيماء من تعودت أن تأمر فتطاع أن تأتي فتفتح لها الباب . وذهبت أمي ففتحت لها . فقالت الآنسة بتسي مشيرة في الغالب إلى ثياب الخداد التي ترتديها أمي وإلى حالة جسدها :

— مسز دافيد كبرفيلد . فيما أظن .

فقالت أمي بصوت خافت :

— نعم

فقالت الزائرة :

— أنا الآنسة تروتوود . لقد سمعت بها فيما

أحسب ؟

فأجابت أمي بأنه كان لها ذلك الحظ . وخالجها إحساس غير سار بأن لهجتها ثم على أن ذلك الحظ ليس مفرط السعادة . فقالت الآنسة بتسي :

— وها أنت الآن قرينها .

فأحتت رأسها ورجتها أن تنفضل بالدخول .

● وكان لدى مستر ميكابور بضعة كتب كان يطلق عليها مكتبة . وهذه الكتب أول ما استغنى عنه من أثاث البيت . كنت أحملها واحداً تلو الآخر إلى كشك لبيع الكتب في طريق المدينة فأبيعها بأى مبلغ يمكن أن أحصل عليه في مقابلها . وكان صاحب كشك الكتب هذا يقطن بيتاً صغيراً خلف الكشك . ومن عادته أن يسكر كل ليلة . ومن عادة زوجته أن تقرأه تقريراً غنياً كل صباح . وحدث أكثر من مرة حينما أذهب إليه في وقت مبكر أن يستقبلني في فراش مقلوب وقد استبعد في جبينه جرح دام أو اسودت إحدى عينيه آية على أنه أقرط في الشراب عشية تلك الغداة . وأحسبه كان يجنح إلى العراك والشجار متى شرب ، ويحاول الرجل أن يعثر على الشلنات المطلوبة في أحد جيوب ملابسه الملتاة على الأرض ، في حين لا تكف زوجته التي تحمل طفلاً بين ذراعها عن صب جام سخطها على أم رأسه . وكثيراً ما يتضح أنه أضاع نقوده . وعندئذ يطلب مني أن أعود في وقت آخر . ولكن زوجته كانت تحتفظ دائماً بشيء من النقود . وأحسبها كانت تأخذ نقوده وهو سكران ، وتتم الصفقة معي سرّاً على السلام .

● وغدا وجهي مألوقاً لدى حانوت الرهون أيضاً . وكان رئيس المكتب الجالس وراء الحاجز الخشبي يولني اهتماماً خاصاً . وأذكر أنه كثيراً ما كان يجعني أصرف اسماً أو صفة باللغة اللاتينية أو أصرف أحد أفعال هذه اللغة في أذنه وهو يتم إجراءات رهن ما حملته إلى الحانوت . وكان من عادة مسز ميكابور بعد كل مناسبة من هذه المناسبات أن تقيم وليمة صغيرة ، هي في العادة وليمة عشاء . وكانت هذه الوجبات ذات نكهة خاصة مستطابة لم تزل عالقة بذاكرتي .

● وأخيراً وصلت مصاعب مستر ميكابور إلى حد الأزمة . وألقى القبض عليه في ساعة مبكرة ذات صباح

ومضوا به إلى السجن في بورو . وقال لي وهو خارج من البيت إن إله النهار قد أعرض عنه . ونجى إلى حتماً أن قلبه تحطم ، وكذلك قلبي . ولكني سمعت بعد ذلك أنه شوهد يلعب لعبة الصولج بنشاط شديد قبل ظهور ذلك اليوم .

وفي أول يوم أحد بعد اقتياده إلى هناك كان على أن أذهب لزيارته وأتناول الغداء معه . وكان لابد أن أسأل الناس عن الطريق إلى ذلك المكان فيدلوني مسترشدين بأماكن أخرى وأحواش ومفارق طرق ومنعطفات . إلى أن وصلت أخيراً إلى مقصدي ... فألتفت مستر ميكابور في انتظاري وراء البوابة وصعدنا إلى حجراته في الطبقة قبل العليا وبكينا كثيراً . وأذكر أنه راح يناشدني بكل حرارة أن أتعظ بمصيره . ويذكرني بأن المرء إذا كان دخله في السنة عشرين جنياً فأنفق منها تسعة عشر جنياً وتسعة عشر شلناً ونصف شلن فهو إنسان سعيد . أما إذا أنفق عشرين جنياً وواحداً فهو لا شك شقي . وبعد ذلك أقرض مني شلناً ليعطيه البواب ، وأعطاني أمراً كتابياً محوياً على مسز ميكابور بقيمة ذلك المبلغ ، ثم نحى منديله وتهللت أساريه .

● ولست أدري كيف تم بيع أثاث البيت لصالح أفراد الأسرة ، ولا من اشتراه ، فيما عدا أن المشتري لم يكن أنا ! بيع الأثاث وحمله المشترون في عربة نقل . اللهم إلا الفراش وبضعة مقاعد ومنضدة المطبخ . وعسكرنا بهذه المقتنيات في دهلزي البيت الحالي أنا ومسز ميكابور والأطفال وظللنا مقيمين هناك ليلاً ونهاراً . لست أدري كم من الوقت لبثنا على تلك الحال ولكن نجيل إلى أن ذلك استغرق وقتاً طويلاً . وأخيراً قررت مسز ميكابور الانتقال للإقامة في السجن حيث حصل مستر ميكابور الآن على حجرة خاصة به ، فحملت مفتاح البيت إلى المالك الذي سر سروراً بالغاً بالحصول عليه . وحملت الأسرة إلى

● قالت لى المرأة الشابة :

— هذا بيت الآتية تروتوتود . أما وقد عرفته الآن فهذا كل ما يعنى أن أقوله لك .

وما أن فرغت من هذه الكلمات حتى أسرع بدخول البيت كأنها تنفض عنها مسئولية ظهورى ، وتركنى واقفاً عند بوابة الحديقة أنظر مكروباً من فوق البوابة صوب نافذة حجرة الجلوس حيث انجابت ستارة من الموسلين عن أوسطها فأبصرت منضدة صغيرة ومقعداً كبيراً ...

وكانت نعلى عندئذ فى حالة مخيفة ، فأسفلها قد بلى قطعة قطعة ، وجلدها العلوى تكسر وتنفجر . بحيث لم يعد لها شئ من الشكل المعهود فى النعال . وكانت قبعى (التي استخدمتها قلنسوة للنوم أيضاً) قد تكسرت وتلوت ... وقميصى وسروالى كثرت فيهما اللطخ بفعل الحرارة والندى والعشب وثرية أرض مقاطعة كنت التى نمت فوقها ، وهما فوق ذلك ممزقان بحيث كان منظرهما كافياً لإخافة العصافير وطردها عن حديقة عمى وأنا واقف عند البوابة . أما شعرى فلم يعرف مشطاً ولا فرشاة منذ غادرت لندن . ووجهى وعنقى ويدى استحالت لونها المحرق إلى بنى قاتم من فرط التعرض عن غير سابق عهد للهواء والشمس . وكنت مكسواً من قمة رأسى إلى أخمص قدمى بغبار الطباشير الأبيض وبالتراب كأننى خارج لتوى من قمينة للجبر . وفى هذه الصورة المزرية ، وفى شعور قوى بها ، وقفت فى انتظار فرصة لتقديم نفسى وترك أول انطباع لى فى عمى المرحوبة

.... ولما رفعت عينى إلى النافذة العلوية رأيت سيداً لطيف المنظر متورد الوجه أشيب اللمة يغلغ لإحدى عينيه بطريقة فجأة ويومئ برأسه إلى بضع مرات ثم ضحك واختفى .

السجن فيها عدا سربرى الذى اكثريت له حجرة صغيرة خارج الأسوار بالقرب من موضع سجن المعسرين . وكان ذلك من دواعى احتياطى الشديد لأن الألفة بينى وبين آل ميكاوهر فى أوقات شدتنا كانت لا تسمح لنا بالافتراق .

● وفى يوم الأحد ذاك قطعت على الطريق المستقيمة ثلاثة وعشرين ميلاً . ولم يكن قطع هذه الأميال أمراً يسيراً غاية اليسر . لأن ذلك النوع من الجهد كان جديداً على . وإنى لأرى نفسى حينما خيم المساء على وقد وصلت إلى قنطرة روشستر موجع القدمين متعباً آكل الخبز الذى اشتريته لعشائى . ومررت فى طريقى هناك بيت أو بيتين عليهما لافتة مكتوب عليهما : « مساكن للمسافرين » فكانت مصدر إغراء لى ولكنى كنت أخشى لإنفاق البنسات القليلة التى معى . وأخشى أكثر من هذا تلك النظرات الشريرة التى كان يرمقنى بها السائرون على الطريق ممن التقيت بهم أو تجاوزتهم ، فلم أتمس لى مأوى غير السماء .

● ولما أصبح الصباح كان ألم قدمى شديداً ، وأعضائى متصلبة . وتبينت أننى لا أستطيع المضى فى طريقى ما لم أوفر لنفسى القوت الضرورى فقررت أن أوجه هى الأساسى إلى بيع سترقى . وخلعت السترة لأدرب نفسى أولاً على الاستغناء عنها ، وحملت تحت ذراعى ثم شرعت فى جولة تفتيشية على حوانيت الملابس الرخيصة الجاهزة ، وخيل لى أنها أنسب الأمكنة لبيع سترقى . ثم وجدت حوانيت لتجارة الملابس المستعملة كثيرة العدد ، وأصحابها وقوف على أبوابها يتسقطون الزبائن . ولكنى لمحت بين الأشياء المعلقة من تلك المعروضات كسوة ضابط أو كسوتين يما عليها من علامات الرتب وما إلى ذلك ، فاستولى على الحياء من نفاسة سلمهم ورحلت أتجول هنا وهناك فترة طويلة من غير أن أعرض سلعتى على أحد .

وكان الخوف قد اعتراى من قبل بما فيه الكفاية
ولكن هذا السلوك غير المنتظر زاد من خوفى وارتباكى
حتى أننى أوشكت أن أنصرف مؤثراً لنفسى البعد عن
هذا البيت ؛ وإذا سيدة تخرج من باب البناء وقد
ربطت منديلها فوق قلنسوتها لابساً فى يديها قفازاً
مما يستخدم فى العناية بالحدائق وفى ثوبها جيب كبير
كجيوب الجبابة ، حاملة سكيناً كبيرة ، فعرفت
فيها على الفور الأنسة بتسى لأنها كانت تتخطل فى
مشيتها على نحو ما وصفتها أُمى مراراً كثيرة حين
روت لى اجتيازها الحديقة بيتنا يوم مولدى .
وقالت الأنسة بتسى وهى تهز رأسها وتلوح لى
عن بعد فى الهواء بسكينها :
- انصرف ! اذهب لحال سبيلك ! لا غلمان هنا !
ورحت أرقبها وقلبى على شفتى وهى تمشى صوب
ركن فى حديقتها ؛ ثم وهى تنحنى لتستخرج جذراً

صغيراً هناك ؛ وعندئذ - ومن غير شجاعة على
الإطلاق ، بل فى يأس بالغ - اختلست الخطى إلى
داخل الحديقة ووقفت بجوارها ولمستها باصبعى
وقلت :

- من فضلك ياسيدتى .
فأجفت ورفعت بصرها إلى ، فقلت :
- من فضلك يا عمى !
فصاحت الأنسة بتسى فى نبرة دهشة لم أسمع
أحداً فى حياتى يدانها :
- إيه ؟
- من فضلك يا عمى . أنا ابن ابن أخيك .
فقال عمى :
- أوه . يا إخنى !
ثم هوت جالسة على أرض ممشى الحديقة .



مذهب الذرات الروحية "المونادولوجيا" لليبنس

الدكتور فريدريك
ليبنس

أستاذ مساعد بكلية الآداب - جامعة عين شمس

حياة لينتس وشخصيته

خارج مدينته . وعندما تقدم إلى جامعة « آلتدورف » للحصول على درجة الدكتوراه في القانون . في نفس العام (وهو ١٦٦٦) . كان حثه ممتازاً إلى حد أنه تلقى وهو في هذه السن المبكرة ، عرضاً للأستاذية في نفس الجامعة . ولكنه رفض هذا العرض .

وقد اتصل لينتس في مسهل حياته العملية بـ سياسي ألماني مشهور . هو البارون بونبرج Boineburg وبفضل هذا الاتصال أخذ يزداد اهتماماً بالشئون السياسية . فسافر إلى فرانكنفورت ، وتولى مهمة إصلاح اللوائح القانونية المعمول بها في إمارة مينتس Mainz ، ومنذ ذلك الحين ظلت السياسة هدفاً رئيسياً من أهداف حياته .

وكان من أهم مظاهر نشاط لينتس السياسي . تلك المذكرة الخامة التي كتبها عن « الأمن العام الداخلي والخارجي » *Securitas publica interna et externa* وتضمنت هذه المذكرة خطته المصرية *Aegyptiacum* المشهورة (التي سنعرض لها بشيء من التفصيل فيما بعد) . والتي اقترح فيها تحويل انتباه لويس الرابع عشر : ملك فرنسا المشهور ، عن أوروبا باقتراح إرسال حملة لغزو مصر وظلت هذه المذكرة

ولد جوتفريد فلهلم لينتس Gottfried Wilhelm Leibniz في لينتسج في ٣ يوليو سنة ١٦٤٦ . من أسرة اشتهر الكثير من أفرادها بالميل العقلي ولا سيما في ميدان القانون . وقد توفي أبوه وهو في السادسة من عمره . وحرصت أمه على أن تنشئه تنشئة برونستانية محافظة . ولقد كان لينتس في صباه طفلاً معجزاً . سرعان ما فاق كل زملائه في مدرسة نيكولاي Nikoleischule وعندما التحق بالجامعة لم يكن قد بلغ الخامسة عشرة من عمره . وتدرّس في الجامعة بأستاذ كانت له اتجاهات مدرسية واضحة . هو ياكوب تومازيوس Thomasius وعلى يديه ألف أول بحث له . نال به درجة البكالوريوس . في موضوع كانت له أهمية كبرى في فلسفته التالية . وهو مبدأ الفردية "De principio individui" وقبل انتهاء دراسة لينتس الفلسفية . إنتقل إلى دراسة القانون . وأخذ في الوقت ذاته يدرس الرياضيات . فألف في عام ١٦٦٦ كتاب « الفن الجامع » *Ars combinatoria* ولفت إليه هذا الكتاب أنظار بعض الأوساط العلمية

تشغل قدراً كبيراً من اهتمام لينتس ، فتوجه بها إلى باريس عام ١٦٧٢ آملاً أن يستمع إليه الملك . وفي خلال إقامته بباريس سافر في رحلة قصيرة إلى لندن حيث انتخب عضواً في الجمعية الملكية . وبعد عودته إلى باريس بدأت دراساته الرياضية المركزة على يد الرياضي المشهور كريستيان هويجنز ، وتوجت هذه الدراسات بكشفه حساب التفاضل والتكامل ، والاهتمام إلى طريقة تدوينه المعمول بها حالياً ، في عام ١٦٧٥ . وكان لينتس يزعم الإقامة نهائياً في باريس ، إذ كانت هذه الفترة من أخصب فترات حياته العملية والفكرية ، وفيها اتصل بعدد من أكبر رجال الفكر والفلسفة والعلم واللاهوت في عصره ، وأجرى معهم مراسلات عميقة ألقت ضوءاً ساطعاً على نواح عديدة غامضة في تفكيره ومع ذلك فعندما عرض عليه يوهان فردريك ، دوق هانوفر ، وظيفة رئيس المكتبة في بلاطه (وهي وظيفة كانت لها في ذلك الحين أهمية غير قليلة (قبلها ، وغادر باريس . وفي رحلة العودة إلى ألمانيا عام ١٦٧٦ زار إنجلترا وهولندا ، حيث قابل اسبينوزا واطلع على آخر كتاباته وأبحاثه ، وأبدى في ذلك الحين إعجاباً شديداً واهتماماً كبيراً بها ، وإن كان قد حرص فيما بعد على إظهار عدم اهتمامه بآراء اسبينوزا نظراً إلى شهرة هذا الأخير بالإلحاد في كثير من الأوساط الأوروبية .

وفي الفترة التي أقامها لينتس في هانوفر ، بدأ كتابة تاريخ شامل لأسرة برنسفيك ، كما نشر كشوفته في حساب التفاضل والتكامل . وفي ميدان الفلسفة ألف كتاب «مقال في الميتافيزيقا» Discours de métaphysique (سنة ١٦٨٦) ، ومجموعة من الأبحاث الهامة ، من بينها «مذهب جديد في الطبيعة» Système nouveau de la nature (١٦٩٥) وبحته عن فلسفة لوك يعنونان «أبحاث جديدة في الذهن البشري» Nouveaux essais sur l'entendement humain (١٦٩٦) .

وعندما تولى جورج فلهم إمارة الولاية (وقد أصبح فيما بعد جورج الأول ملك إنجلترا) ، لم يكن لينتس على وفاق معه ، وكان لذلك بعض الأثر في إنتاج لينتس ، الذي تركز في ذلك الحين على إكمال كتابة تاريخ الأسرة الملكية . على أن جهود لينتس قد توجت بالنجاح في ميدان آخر : فقد نجح بفضل مساعدة تلميذته صوفيا شارلوت ، أميرة براندبرج (التي أصبحت ملكة بروسيا فيما بعد) في إنشاء أكاديمية برلين عام ١٧٠٠ ، واختير هو ذاته أول رئيس لها . ومع ذلك فقد فشلت جهوده الأخرى في سبيل إنشاء أكاديميات مماثلة في درسدن وسان بطرسبرج وفيينا . ونشر لينتس في ذلك الحين كتابه الفلسفي الرئيسي الوحيد الذي أشرف على نشره خلال حياته ، وهو كتاب «الحكمة الإلهية» Théodicée ، وهو يتألف أساساً من محادثاته ومناقشاته مع الأميرة صوفيا . أما كتبه الرئيسية الباقية ، وأهمها الكتاب الذي تقدمه هنا ، وكتاب «مبادئ الطبيعة واللفظ الإلهي» Principes de la nature et de la grâce فقد كتبها عام ١٧١٤ ونشرا بعد وفاته .

وفي هذا العام نفسه ، أصبح جورج لودفيج ملكاً على إنجلترا ، ولم يستطع لينتس أن ينال حظوة لديه ، فأبعد في هانوفر حيث دأب على كتابة تاريخ الأسرة الحاكمة ، ولم يكن قد أتم إلا جزءاً بسيطاً من هذا التاريخ عندما توفي في ١٤ نوفمبر عام ١٧١٦ .

ومن العجيب أن أوروبا التي كان لينتس ملء سمعها وبصرها في حياته ، والتي لعب دوراً عظيم الأهمية في ثقافتها وتفكيرها وسياساتها ، لم تهتم به قط في وفاته ، ولم يرثه أحد سوى الفرنسيين ، أما الباقون فلم يكادوا يشعرون بموته .

ومن المؤكد أن هناك جوانب عديدة غامضة في حياة لينتس . فبالإضافة إلى غموض كثير من المهام

السياسية التي كان يضطلع بها — وهو الغموض الذي جعل كثيراً من الناس ، ولا سيما اسبينوزا ، يرتابون في نواياه ومقاصده الحقيقية — كانت حياته الخاصة بدورها مبهمة إلى حد بعيد . ورغم كل ما كتبه من رسائل ، فإن هذه الرسائل لم تكن شخصية ، ولم تكشف شيئاً عن الجوانب الخاصة لحياته . وهكذا فإن علاقاته العائلية ظلت مجهولة ، وكل ما عرف عنها هو أن لينتس لم يتزوج أبداً ، وأن أسرته كانت ميسورة الحال ، مما أتاح له التنقل بحرية ، والتفرغ للأمور السياسية والعلمية دون اهتمام بمشكلات الحياة اليومية .

على أن في وسع المرء أن يلمح ، خلال هذا الغموض المحيط بحياة لينتس ، عنصرين أساسيين يبرزان بكل وضوح طوال مجرى حياته ، هما اتساع نطاق معارفه من جهة ، واتجاهه إلى السياسة من جهة أخرى .

فبفضل العنصر الأول ، وهو اتساع نطاق معارفه إلى حد مدهل أحيطت شخصيته خلال حياته وبعدها بهالة أسطورية يتمثل فيها مفكراً وعالمًا تتحدى عبقريته كل التصنيفات والتقسيمات الشائعة . ولم يكن من المستغرب أن تصور شخصيته بهذه الصورة الأسطورية ذلك لأن الرجل كان بالفعل نوعاً من الأسطورة . وربما كان لينتس آخر ممثل لتلك الفئة « الموسوعية » من المفكرين . ففي عصره ، وربما قبل عصره بقليل ، كان عهد التخصص قد بدأ ، واتسعت المعارف البشرية إلى حد أنه أصبح من المحتم على المرء أن يختار بين الفلسفة أو الأدب أو العلم أو القانون أو السياسة ، وأصبح من الصعب أن يجمع المرء بين أكثر من فرع واحد من هذه الفروع . ولكن الدهشة تملك المرء حتماً حين يجد لينتس قد اشتغل بهذه الفروع كلها معاً ، وكانت له فيها كلها تقريباً مساهماته المبتكرة وكشوفه البارعة . ذلك لأن ظهور مثل هذه العقلية الموسوعية أيام اليونان في شخص أرسطو ، أو حتى خلال عصر النهضة في

شخص ليوناردو دافينشي ، كان أمراً مفهوماً ومعقولاً أما ظهورها في النصف الثاني من القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر فهو بالفعل أمر يقارب حد الإعجاز ، لا سيما إذا كان الشخص الذي تمثلت فيه هذه الظاهرة الفريدة ينافس في مجال الفلسفة أقطاب المدرسة الديكارتية الكبار ، وينافس في مجال الرياضة نيوتن ويتفوق عليه في صياغته لحساب التفاضل والتكامل ، ويضع من النظريات القانونية ومن الآراء السياسية والدبلوماسية ما يجعل له دوراً إيجابياً في سياسة عصره ، ويشغل بالعلم الطبيعي فيتفوق فيه ، ويكتب شعراً لاتينياً يحوز إعجاب معاصريه ، ويؤلف في التاريخ مرجعاً عظيم القيمة ، وينشئ أو يسعى إلى إنشاء جمعيات وأكاديميات علمية في مختلف المدن الأوروبية . فثقافة لينتس عالمية بالمعنى الصحيح . ومعارفه تكاد تكون شاملة بالنسبة إلى العصر الذي عاش فيه . ولهذا الحقيقة ، كما سنرى ، فيما بعد ، أهمية عظيمة في إيضاح معالم مذهب لينتس وطريقة تفكيره .

على أن الجانب السياسي من نشاط لينتس الشامل يستحق اهتماماً خاصاً ، لأنه يمثل ظاهرة فريدة فيمن عرفناهم من الفلاسفة ، ومن هنا فهو يؤلف وحده عنصراً قائماً بذاته نود أن نشير إليه إشارة خاصة . فنجد اللحظة التي تعرف فيها لينتس إلى الكونت « بونينرج » وهو في الحادية والعشرين من عمره أصبح يقضي حياته كلها في صحبة الأمراء والحكام ورجال البلاط ، واعتاد صحبة الشخصيات الأرستقراطية الكبرى . ورغم كل ما طرأ على حياته من تقلبات ، فإن الاهتمام بالسياسة ظل هو القاسم المشترك بين كل فترات هذه الحياة . وحتى في تلك الفترة التي تعد أنحصب فترات حياته من الوجهة العلمية والفكرية ، وأعنى بها فترة إقامته في باريس ، نراه لا يكف عن القيام بدور الدبلوماسي ورجل البلاط وكاتم أسرار الأمراء ،

ويقوم بأسفار وبعثات ومهمات غامضة لحساب إمارة « ميختس » الألمانية في نفس الوقت الذي كان فيه يكون صلات مشمرة إلى أبعد حد مع مشاهير رجال العلم والفكر والفلسفة الذين كانت تزدان بهم فرنسا في عهد لويس الرابع عشر .

ولقد كانت السمعة البارزة في نشاط ليبنتس السياسي ، هي نمو وعيه الأوروبي إلى أبعد حد . ذلك لأنه على الرغم من اشتغاله في معظم أوقات حياته لحساب حكام ولايات ألمانية معينة . كان في تفكيره السياسي يتجاوز حدود الولايات والدول ، وكان « مواطناً أوروبياً » بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان . وكانت الفكرة الرئيسية التي تستحوذ على تصرفاته السياسية هي أن أوروبا كلها تكون وحدة حضارية وثقافية وسياسية واحدة . ومن المؤكد أن في تفكير ليبنتس في هذه الناحية أوجه شبه عديدة مع تفكير دعاة الوحدة الأوروبية المعاصرين ، من أمثال الجنرال دي جول والسياسي البلجيكي « سباك » وغيرهما . رغم اختلاف ظروف الدعوة في كلتا الحالتين . ولا يقف وجه الشبه عند هذا الحد . بل إن تفكير ليبنتس السياسي كان يتضمن عناصر رجعية واستعمارية لا تقل وضوحاً عن تلك التي نجدها عند أقطاب ساسة أوروبا الغربية المعاصرين . ويتمثل ذلك العنصر من تفكير ليبنتس في « خطته المصرية » المشهورة . ونظراً لأهمية هذه الخطة للقارئ المصري على التخصيص ، فسوف نتحدث عنها هنا بشيء من التفصيل .

وضع ليبنتس هذه « الخطة » وهو في الخامسة والعشرين من عمره . وكان يهدف منها إلى إيجاد وسيلة لصرف أنظار لويس الرابع عشر — ملك فرنسا وأكبر شخصية سياسية في أوروبا في ذلك الحين — عن أوروبا ذاتها ، وتحويل طاقته الحربية إلى مكان بعيد عن أوروبا ، وبذلك يعود توازن القوى إلى القارة الأوروبية

ويتسنى في الوقت ذاته الدفاع عن أوروبا ضد « البرابرة والزنادة » .

ولقد كانت الظروف السياسية في ولاية ميختس هي التي أوجت إلى ليبنتس بهذه الخطة . ففي نهاية عام ١٦٧١ . كان من الواضح أن فرنسا تعد العدة لغزو هولندا . وكان أمير الولاية الألمانية يدرك أن تغير ميزان القوى في أوروبا قد يؤدي إلى تغير كبير في الخريطة السياسية لأوروبا . وبالتالي إلى فقدان الولايات الصغيرة حريتها . وهكذا أراد : ومعه ليبنتس ، أن يخول دون اقتراب الحرب من الولايات الألمانية . وسنحت الفرصة لليبننتس حين وقعت حوادث وتحركات على حدود الإمبراطورية العثمانية . أذكّت روح الحروب الصليبية من جديد في نفوس الأوروبيين وهكذا وضع ليبنتس خطته على أساس أن توجه أسلحة لويس الرابع عشر — التي كان يعلم أنها ستطلق عاجلاً أو آجلاً — ضد عدو المسيحية كلها في الشرق . وهو الأتراك العثمانيون ، عن طريق غزو بلد عظيم الأهمية مثل مصر . فكتب مذكرة سياسية مفصلة موجهة إلى الملك ، قدم فيها عرضاً تاريخياً لجميع الحملات التي شنت على مصر من قبل : وتحدث عن مركز مصر الاقتصادي وموقعها الجغرافي : وأوضح مدى سهولة غزوها . والفائدة العظمى التي ستجنيها فرنسا من هذا الغزو : وهي السيادة البحرية والاقتصادية على البحر المتوسط ، والسيطرة على الغرب والشرق معاً ، وازدياد ألقاب الملك لقباً جديداً مشرفاً ! ولم تصل الخطة في بادئ الأمر إلى مسامع الملك ، ولكن ليبنتس بذل مساعي عديدة ، حتى أتاه رد يقول إن الملك على استعداد لسماع الخطة منه . ولكنه عندما سافر إلى باريس في مارس سنة ١٦٧٢ ، كانت الحرب ضد هولندا قد بدأت بالفعل ، ووقع ما أراد ليبنتس أن يتجنبه بغزو مصر . ونحن نعلم بطبيعة الحال تكلفة القصة ، وهي أن نابليون بونابرت قد حقق الخطة التي اقترحها ليبنتس ،

وربما كان قد اطلع على هذه الخطة ذاتها وأخذ بها ،
فحقق بذلك حتماً أحتمل أهمية كبيرة في تفكيره ولسوف
هذا . وبدأ عهداً جديداً من تاريخ الاستعمار الأوروبي
في الشرق الأوسط .

ففي حياة لينتس إذن عنصران يستحقان اهتماماً
خاصاً : هما شمول معرفته . ونشاطه السياسي . ومن
المؤكد أن العنصرين متعارضان : إذ أن التفرغ للأعمال
السياسية . والتقليل المستمر في أسفار وبعثات ومهام
علمية وسرية . لا يترك لغيره فرصة الانصراف إلى
الفلسفة والعلم . ولا بد أن لينتس كان يتمتع بقدرات
معجزة . أتاحت له أن يركز ذهنه في أعمق المسائل
العلمية . ويتفوق في عدد هائل من الفروع المتباينة
للمعرفة ، في نفس الوقت الذي كان يحيا فيه حياة
صاخبة حافلة بالنشاط وسط عدد كبير من الأباطرة
والملوك والأمراء والوزراء والسفراء ورجال البلاط ،
ويقوم فيه بواجباته السياسية والدبلوماسية والقانونية على
أكمل وجه . وهنا لا يجد المرء مفرأ من أن يفترض لدى
لينتس نوعاً من العزلة الروحية وسط هذا الصخب
الذي أحاط نفسه به . ولولا أنه كان يعزل نفسه من
آن لآخر . بالفكر على الأقل . عن العالم المزدحم من
حواله . لما قسنى له ممارسة نشاطه العلمي الهائل على
الإطلاق . فهو إذن كان يشعر بنفسه ذرة واحدة منعزلة
بلا أبواب ولا نوافذ . تنطوى في ذاتها على صورة
مصغرة للعالم كله . وتلك بعينها هي الفكرة الرئيسية في
الكتاب الذي نعرضه هنا ، وأعني به كتاب
« مذهب الذرات الروحية » .

مؤلفات لينتس وكتاب « المونادولوجيا »

ذكرنا من قبل أن لينتس لم ينشر في حياته سوى
كتاب « الحكمة الإلهية » Théodicée ، كما نشر
بعض الأبحاث القصيرة في صحف علمية مختلفة . أما
كتبه الرئيسية الأخرى ، التي أوردنا من قبل أسماء

بعضها . فقد نشرت بعد وفاته . وإن كان هو ذاته
قد أعد بعضها للنشر . ولقد حفظ لينتس مؤلفاته .
من كتب ومقالات وأبحاث . في صورة محبوسات
ومسودات كاملة . عثر عليها في مكتبته الخاصة .
أو حفظت في سجلات سرية (وهذا يطبق بوجه خاص
على مذكراته السياسية) . ولقد كان نشاط لينتس
السياسي هو سبب حفظ أوراقه العديدة المتناثرة . فعلى
الرغم من أن أحداً لم يهتم به عند وفاته . فإن عدداً من
الأحزاب والفرق السياسية كانت تشعر بالقلق خوفاً من
أن يكون قد ترك بين أوراقه أسراراً سياسية هامة .
وهكذا ضموا أوراقه ومخطوطاته . ودفعوا ثمنه
(وهم أقرباء بعيدون) مبلغاً ضئيلاً من المال ليتنازلوا عن
حقوقهم فيها ، وظلت هذه الأوراق حتى اليوم مودعة
في مكتبة هانوفر . ولا يمكن القول إن مؤلفاته الكاملة
قد صدرت في نشرة شاملة حتى اليوم : ذلك لأن
أكل النشرات : وهي تلك التي بدأتها « أكاديمية
العلوم البروسية » سنة ١٩١٣ بعنوان « المؤلفات والرسائل
الكاملة » Sämtliche Schriften und Briefe .
وكانت ترمع فيها نشر كل ما خلفه لينتس ، قد
انقطعت عام ١٩٣٣ بعد الانقلاب النازي في ألمانيا .

أما كتاب « مذهب الذرات الروحية » أو
المونادولوجيا . فقد كان في الأصل مقالا قصيراً عرض
فيه لينتس فلسفته في ملحق لرسالة بعث بها إلى أحد
مراسليه الفرنسيين المتحمسين : واسمه « ريمون »
Rémond . ولقد أشار بعض شراح لينتس إلى هذه
الحقيقة . ولاحظوا عن حق ما فيها من غرابة : إذ أن
هذا الكتاب الرئيسي الذي يتضمن مذهباً ميتافيزيقياً
طموحاً . لم يكن إلا تعبيراً عارضاً قدمه لينتس إلى
أحد مراسليه . ولم يكن يقصد منه أن ينشر ، وإنما كان
مذكرة ملخصة تركها لينتس بين أوراقه الشخصية
فحسب .

على أن أهمية هذا الكتاب - رغم ضآلة حجمه - إنما ترجع إلى أنه من أواخر مؤلفات ليبنتس الفلسفية . فقد ألفه قبل وفاته بعامين ، في وقت كان قد اهتدى فيه إلى ذاته ، وتكشفت له فيه الجوانب المتعددة التي تميزت بها عبقريته . فهو تعبير واضح عن فلسفته في أخصب قراتها ، وهو يمثل إلى جانب كتاب « مبادئ الطبيعة واللفظ الإلهي » *Principes de la nature et de la grâce* الذي ألفه في الفترة ذاتها ، أعلى قمم التفكير الميتافيزيقي عنده . ورغم أن ليبنتس قد أعد الكتاب الأخير بنفسه للنشر ، فإنه ترك الأول في صورة غير مكتملة تماماً ، ومات قبل أن يضع اللغات الأخيرة فيه ، ولكنه مع ذلك ما زال أفضل مدخل إلى فهم فلسفة ليبنتس في صورتها الكاملة .

ونجدد هنا في هذا المقام أن نشير إلى أن ليبنتس نفسه لم يكن هو الذي اختار لكتابه هذا اسمه الذي اشتهر به ، وهو « المونادولوجيا » . فليس هذا هو العنوان الذي يصدر الكتاب في مخطوطاته الأصلية الباقية في هانوفر وفيينا ، وإنما كان يحمل اسم « مبادئ الفلسفة » *Principes de la philosophie* . وظل هذا هو الاسم السائد طوال قرن من الزمان . ولكن كوهلر *Koehler* ، الذي أعد طبعة من أوائل الطباعات الهامة لمؤلفات ليبنتس ، وجد أن فكرة الذرة الروحية *Monad* تحتل المكانة الرئيسية بين أفكار الكتاب ، فوضع له في ترجمته الألمانية عنواناً فرعياً هو « المونادولوجيا » . وجاء إردمان *Erdmann* في القرن التاسع عشر فجعل من هذا الاسم عنواناً رئيسياً للكتاب في نشرته الفرنسية لمؤلفات ليبنتس الفلسفية . وامتد ذلك الحين اشتهر الكتاب بهذا الاسم .

الاتجاه العام لفلسفة ليبنتس

ينطوي تفكير ليبنتس على بعض المبادئ العامة التي لا يفهم هذا التفكير بدونها . ومن هنا كان لزماً علينا ،

قبل أن ننقل إلى العرض التفصيلي لآراء ليبنتس في كتاب « المونادولوجيا » ، أن نوضح أهم هذه المبادئ ، ونحدد الاتجاه العام الذي سار فيه تفكير ليبنتس ، حتى يتسنى وضع أفكاره المفصلة في إطارها الصحيح ، والربط بين هذه الأفكار وبين حياة ليبنتس وشخصيته وعصره .

لقد اشتهر ليبنتس بأنه فيلسوف تليفيقي ، أعنى فيلسوفاً يحرص على التوفيق بين المذاهب الأخرى وجمعها كلها في مذهبه الخاص . ولقد كان بالفعل يود أن يستوعب في مذهبه كل ما أتى به الأقدمون والمحدثون من « أفكار رائعة » ، وأراد أن يأتي بمذهب يجمع بين « أفلاطون وديمقريطس » ، وأرسطو وديكارت ، والمدرسين والمحدثين ، وبين اللاهوت والأخلاق والعقل ، بحيث يأخذ أفضل ما في كل منها ، ثم يتجاوزها إلى ما هو أبعد منها . على أن هذه النزعة إلى الجمع بين المذاهب المختلفة ليس لها في كل الأحوال دلالة واحدة . فهي قد تكون مظهرًا من مظاهر الهزال الفكري ، حين يعجز المفكر عن الإتيان من عنده بشيء فيملأ الفراغ بأراء الآخرين . ولكنها قد تكون أيضاً منبعثة عن ذهن ممتلئ بمعارف موسوعية شاملة ، متفوق في مجالات متعددة للعلم البشري ، ومن فيض هذه المعارف يتألف مذهبه العام . فهناك إذن توفيق ناشئ عن الهزال الفكري ، وتوفيق ناشئ عن الامتلاء الفكري . ولقد كانت نزعة ليبنتس إلى الجمع بين المذاهب من النوع الثاني دون شك . فقد كان من الأدهان القليلة التي استطاعت أن تجمع أطرافاً متناثرة من المعرفة البشرية في مركب واحد متناسق تصطبغ فيه العناصر المتفرقة بصبغته العقلية الخاصة ، بحيث يعد مذهبه « مرآة » تنعكس عليها كل جوانب الحياة العقلية في عصره وفي العصور السابقة ، وتتلون ، فضلاً عن ذلك ، بلون مستمد من طبيعته الذهنية الخاصة :

القائلة أن القوانين العلمية تتوقف على المشيئة الإلهية ، وأن الله كان في استطاعته تغيير هذه القوانين لو شاء . ويعبر لينتس عن فكرته هذه تعبيراً واضحاً في قوله : « ومع ذلك ينبغي ألا نتصور أبداً ما قال به البعض . من أن الحقائق الأزلية : لما كانت تعتمد على الله ، فإنها اعتبارية متوقفة على إرادته ، على النحو ما يبدو أن ديكارت قد قال به . فهذا حكم لا يصح إلا على الحقائق العارضة التي تخضع لبده المنفعة أو اختيار الأفضل ، أما الحقائق الضرورية فلا تتوقف إلا على الذهن الإلهي . وهي الموضوع الباطن لهذا الذهن » (١) .

الأفكار الرئيسية في كتاب

« مذهب الذرات الروحية »

مع نصوص مختارة من الكتاب (٢)

على الرغم من الطابع التوفيقي أو التلفيقي الذي لاحظناه من قبل في فلسفة لينتس ، فإن هذه الفلسفة كانت تسلم منذ بدايتها بوحدة تدعو إلى الإعجاب . فمنذ كتابات لينتس الأولى ، نرى لديه بواصر واضحة لمعظم الأفكار التي تضمنها هذا الكتاب الذي نعرضه الآن ، والذي ألفه قبل وفاته بعامين فقط . ومن أهم هذه الأفكار التي ظلت تلازمه من البداية إلى النهاية ، الاعتقاد بأن الوحدات الحقيقية التي يوتد إليها العالم ليست وحدات مادية . وأن العالم الحي . لا الطبيعة غير الحية . هو الذي يمثل الفردية بأجلى معانيها . هذا الاتجاه يظهر منذ أول بحث فلسفي كتبه لينتس . وهو البحث الخاص بمبدأ الفردية ، الذي كتبه عام ١٦٦٣ . ثم

على أن فلسفة لينتس لم تكن محاولة للتوفيق بين المذاهب الفلسفية المختلفة فحسب ، بل لقد ذهبت إلى أبعد من ذلك ، فحاولت التوفيق بين وجهة النظر الفلسفية والعلمية كلها ، وبين وجهة النظر الدينية . ذلك لأن لينتس كان على وعي تام بالخطر الذي يهدد الدين من جراء الكشف العلمية الحديثة . وهكذا حرص في فلسفته على أن يحد من تطرف الروح العلمية وطموحها ، ويحاول تحقيق نوع من « الانسجام » بين مجالى الدين والعلم ، مثلما حقق هذا الانسجام بين مملكتي الله والطبيعة . ولم يكن اهتمامه بالتوفيق بين النظريتين الآلية والغائية إلى الكون ، سوى تعبير عن اتجاهه إلى تخفيف التعارض بين الدين والعلم . فهو من جهة يمتضي حتى النهاية في التفسير الآلي للطبيعة : ويسهم بنصيب كبير في وضع الصيغ العلمية لهذا التفسير ، ولكنه من جهة أخرى يحرص على إيضاح الأفكار التي يمكن بواسطتها فهم الطابع الغرضي الحي للكون . ومن المؤكد أن لينتس كان من أقدر الناس على القيام بهذه المهمة : إذ أنه قد استوعب بعمق الثقافة التقليدية المدرسية ، والفلسفات القديمة ، ولكنه في الوقت ذاته لم يكن منعزلاً عن تيار العلم الحديث ، بل كان له فيه دور كبير .

ولقد كانت وسيلته إلى هذا التوفيق ذات طابع مزدوج : فهو من جهة يؤكد أن الطبيعة لا تخضع للقوانين الآلية وحدها ، لأنها ليست جوهرًا ممتدًا فحسب ، وإنما هي ذات طبيعة روحية في أساسها . ولما كانت هذه هي الفكرة الرئيسية في كتاب « مذهب الذرات الروحية » ، فإن بقية هذا البحث سيتكفل بشرح تفاصيلها . على أن لينتس لا يغفل الوجه الآخر للمشكلة ، وهو التقريب بين تصور الألوهية — أي التصور الديني الرئيسي — وبين العلم . فنظرتة إلى الألوهية كانت علمية إلى حد بعيد ، وهو يسمى التفكير الإلهي « حساباً » ، ويحمل بشدة على الفكرة

(١) Monadologie, p. 46.

(٢) لما كان كتاب « المونادولوجيا » قصيراً ، فقد آثرنا ألا نخصص قسماً مستقلاً في نهاية البحث للنصوص المفتقدة منه ، وأدجنا هذه النصوص في العرض الذي تقدمه للكتاب . وسوف نوزع فيما يلي بالحرف M. ولي ذلك رقم الفقرة ، وهذه الأرقام موحدة في جميع الطبعات .

يُردد في معظم كتاباته التالية . ولقد اتجه لينتس في البداية إلى استخدام لفظ « النفوس » للتعبير عن هذه الوحدات الأولية غير المادية ، التي يتألف منها كل ما في العالم من أشياء مركبة ، وكان في هذه التسمية متأثراً ، بطبيعة الحال ، بتلك التجربة الاستبطانية التي نشعر فيها بأن الذات أو الأنا هي الجوهر الحقيقي لكياننا وأساس الفردية فيه . على أن القول بأن الطبيعة مؤلفة من نفوس ، يؤدي إلى تجاهل القوارق الأساسية في مراتب الكائنات التي يتميز بعضها بالنطق والتفكير ، ويفتقر بعضها الآخر إلى كل مبدأ معقول . ومن هنا التمس لينتس لفظاً آخر ، وجده في كلمة « الموناد » . وهذه الكلمة اليونانية تعني أصلاً الوحدة الحسابية ، ولكنها تحولت إلى معنى الوحدة المادية ، أو الجزء الذي لا يتجزأ . على أن لينتس يضيف إليها معنى جديداً : فهي عنده وحدة حية ، أي أنها فردية الكائن الحي في أدق وأبسط مظاهرها ، وهي موجودة وجوداً فعلياً ، وليست مجرد وحدة فكرية ، كالوحدة الحسابية ، وهو يعرفها بأنها « جوهر بسيط ، تشتمل عليه المركبات ، والمقصود بلفظ بسيط أنه لا يتجزأ . . . وحيث لا تكون أجزاء ، لا يكون الامتداد ولا الشكل ولا الانقسام ممكناً . وهذه الذرات الروحية هي الذرات الحقيقية ، وهي بالاختصار عناصر الأشياء » (١)

وأهم ما يميز فكرة « الموناد » عند لينتس من فكرة الذرة كما عرفها الفلاسفة اليونانيون القدماء مثلاً ، هو أن الأولى فكرة دينامية في أساسها . فالذرة الروحية عند لينتس هي قبل كل شيء وحدة للقوة أو للنشاط والفاعلية . وبعبارة أخرى فإن لينتس يريد أن يقول أنه لا شيء حقيقي ، حتى في المادة نفسها ، إلا ما هو نشيط فعال ، وما هو في أساسه طاقة دينامية .

M. 1, 3, (١)

ويربط « ماير » بين فكرة الذرة الروحية وبين شخصية لينتس على نحو طريف يستحق أن نشير إليه هنا بشيء من التفصيل . فصورة الجوهر الفرد قد تكونت عن طريق تأكيد لينتس لذاته في مقابل العالم . وعبرية لينتس الشاملة كانت تضيء على العالم صورتها ، وهكذا تصور الذات على أنها داخلة في تركيب العالم ، أو تصور العالم على أن فيه شيئاً من طبيعة الذات . فهاية العالم لا تفهم من خلال الموضوعات الممتدة كما تقول الميكانيكا الديكارتية ، وإنما تفهم عن طريق تجربة ذاتية ، هي تجربة بذل الطاقة والإرادة .

هذه الفكرة تعد مظهراً لشعور لينتس بالتقابل بين وجوده الذي يؤكد ذاته بوصفه وحدة عقلية أو جوهرراً فرداً ، في مقابل تغير الزمان وتقلباته . وهذا الوجود لا يشعر بذاته ، بوصفه شخصاً ، إلا نتيجة الجهد الفكري الذي يبذله من أجل إضفاء صورة على مادة التجربة الحسية . وهكذا فإن مذهب لينتس الديناميكي إنما هو « تعبير باطن ، واع بذاته ، عن وجوده الخاص ، إذ أن تحمسه الشديد للنشاط والفاعلية إنما يرجع إلى وجوده الخاص » (٢) . وبقدر ما يكون للذرة الروحية من إدراكات واضحة ، تكون فاعليتها ، على حين أن الاختلاط في إدراكاتها يعني سلبيتها ، وهكذا تتحدد مراتب القيم في هذا المذهب تبعاً لدرجة النشاط الروحي أو العقلي ، أو وضوح المعرفة الذاتية (٣) . ولكي يدلل « ماير » على ارتباط فكرة القوة بهذه الصفات لينتس الذاتية ومسلكه الخاص في الحياة ، يربط على نحو طريف بين النص الذي يؤكد فيه لينتس فكرة القوة ، في كتاب « المونادولوجيا » وبين نص آخر في رسالة سياسية ، هي رسالة « الأمن العام » التي

R.W. Meyer: Leibniz and the 17th (١)
Century Revolution (English Trans.) Cambridge 1952, p. 118-119

Ibid, p. 123, (٢)

كتبها في وقت مبكر من حياته ، وفيها يقول « إن الذهن البشري لا يمكنه أن يسكن . فالسكون . أى انعدام الحركة نحو المزيد من الإدراك ، إنما هو عذاب للذهن . ومن يعرف كل شيء يفقد لذة الكشف . كما أن من يملك كل شيء يفقد لذة الكسب . . ومن هنا فقد أحس الإسكندر الأكبر بالقلق من أن يغزو أبوه العالم كله . فلا يترك له شيئاً يغزوه »^(١) وفي رأينا أن محاولة ماير هذه . وإن تكن تتطوى أحياناً على قدر من الإسراف . فإن فيها عناصر معقولة إلى حد بعيد : فأغلب الظن أنه لم يكن من قبيل المصادفة أن نرى ذلك المفكر الذى قضى حياته فى صحبة الملوك والأمراء . وشعر بسطوة القوة وتأثيرها وأهميتها . وخضع هو ذاته لتأثيرها . وجاهر باحترامه لها . نقول إنه لم يكن من قبيل المصادفة أن يجعل ذلك المفكر من فكرة القوة أساساً لتفسيره للعالم . ومعياراً للتفرقة بين مراتب الكائنات .

وإذا فجوهر الأشياء جميعاً . فى رأى ليبنتس ، هو القوة . والقوة عنده تصور أسبق من تصور الحركة نفسه : إذ أن الحركة . رغم ما لها من أهمية فى تفسير الظواهر . ينبغى أن ترد آخر الأمر إلى نوع من القوة أو الزرع . ومن المؤكد أن ليبنتس قد أدخل تغييراً أساسياً على مفهوم الجوهر حين عرفه على هذا النحو : إذ أن الجوهر فى الفلسفات التقليدية كان هو العنصر أو الأساس الذى يظل ثابتاً من وراء تغيرات الظواهر ، على حين أنه يخلو ، فى معناه الجديد عند ليبنتس ، متغيراً فعلاً . خالياً تماماً من أى عنصر سكونى .

ولم يكن تقريب ليبنتس بين هذه الوحدات الجوهرية الفردية وبين النفوس البشرية مجرد تشبيه فحسب ، بل إنه يعنى بالفعل أن ذلك النوع الخاص من الوجود ، الذى نشعره فى أنفسنا ، منتشر فى

الكون بأكمله ولكن بدرجات متفاوتة . ذلك لأن الطبيعة لا تعرف انفصالا ولا ظفرات مفاجئة . بل إن « قانون الاتصال » يسرى على كل أجزائها . ومن هنا قال ليبنتس بنوع من الحيوية أو الوجود الحى فى الطبيعة بأسرها : وأكد أن الحياة النفسية منتشرة فى جميع نظام الطبيعة ، وإن كانت تتخذ صوراً غامضة فى الكائنات الدنيا . ولا ترقى إلى مرتبة الوعي الكامل إلا فى الدرجات العليا فى الحياة . وهكذا يميز بين ذرات روحية تكتفى بالإدراك وحده perception ، وأخرى يتوافر لديها الإدراك الذاتى أو الوعي apperception الأولى يسميها بالذرات الروحية الخضر . أو الكمالات entéléchies . والثانية هى النفوس البشرية . التى تتميز عن الأولى بازدياد تميز إدراكها . وبوجود ملكة الذاكرة والوعي لديها . وبمزيد من الإرهاف فى حواسها .

وربما رأى البعض - عن حق - أن فكرة بعث الحياة فى الطبيعة . أو تصور كل ذرة فى الكون على مثال النفس البشرية . تفتح الباب أمام التفسير الأسطورى للأشياء ، إذ أن الأساطير ما هى إلا محاولة لبعث الحياة فى الكون بأكمله . ولتشبيه طبائع الأشياء كلها بطبيعتنا الخاصة . غير أن من المؤكد ، رغم ذلك ، أن ليبنتس قد أضفى على رأيه هذا طابعاً علمياً مستمداً من قانون الاتصال الذى أشرنا إليه من قبل . فالطبيعة فى رأيه تسير على نحو مطرد - وهذا مبدأ أساسى لا غنى عنه للروح العلمية الصحيحة . ومن الخطأ أن نتصور أن ذلك الجزء من المادة . الذى تتألف منه الأجسام البشرية ، هو وحده الذى يرتبط بمبدأ نفسى أو روحى ، وهو وحده ملكة الإحساس والإرادة . فعمولية الطبيعة واتساقها مع نفسها . تتنافى مع هذا التصور : وعلى ذلك فإن الروح العلمية الصحيحة - فى رأى ليبنتس - هى التى تحتم القول بانتشار نوع من الحياة النفسية فى الطبيعة بأسرها .

(١) Ibid., p. 118.

ومن المؤكد أن تطور علم الأحياء في عصر لينتس كان من أهم الأسباب التي دفعته إلى الأخذ بفكرة انتشار الحياة في الكون بأسره : فقد أتاح المجهر لبعض العلماء ، وعلى رأسهم ليفهوك Leeuwenhoek ، أن يكتشفوا كائنات عضوية دقيقة لا تراها العين المجردة في الأجسام المادية التي تبدو جامدة لا حياة فيها . ووجد لينتس في ذلك تأكيداً تجريبياً لرأيه القائل أن المادة التي تبدو غير حية تنطوي على عالم كامل من الكائنات العضوية الدقيقة المشابهة في طبيعتها لنا . وهكذا تصور الكون كله على أنه جسم عضوي لا متناه يتضمن في ذاته أجساماً عضوية صغيرة ، وهذه بدورها تنقسم إلى أجسام عضوية لا متناهية في الصغر فكل جزء من المادة ليس فقط قابلاً للقسم إلى ما لا نهاية ، كما أدرك القدماء ، وإنما هو يقبل الانقسام بالفعل إلى فروع لا نهاية لها ، وكل جزء منه يقبل القسم إلى أجزاء لكل منها حركته الخاصة . . .

« ومن هذا يتضح أن هناك علماً للمخلوقات ، وللأحياء ، وللحيوانات ، وللكائنات ، والنفوس ، في أصغر أجزاء المادة .

« ونستطيع أن نتصور كل جزء من المادة على أنه بستان مليء بالنباتات ، أو حوض مليء بالأسماك . غير أن كل فرع من النبات ، وكل عضو من أعضاء الحيوان ، وكل قطرة من هذه السوائل ، هو بدوره بستان أو حوض هكذا . وحتى التراب والهواء الواقعان بين النباتات ، أو الماء الذي تسبح فيه الأسماك ، يحتوي بدوره على مخلوقات دقيقة لا ترى » (١).

فاذا كانت الحياة النفسية ، والقوة والزروع ، منتشرة في الطبيعة بأكملها ، فإن ذلك يعني أن كل ذرة تمثل الكون بأكمله ، وتشعر بكل ما يحدث فيه . وكما اتضح في كشف علم الأحياء أن بذرة النبات تنطوي

في ذاتها على صورة الكائن بأكمله ، وأن في البذرة نوعاً من التشكل الأصلي préformation ، فإن معنى ذلك أن كل ذرة روحية تنطوي في ذاتها على مبدأ جميع تطوراتها المقبلة .

هذه الفكرة الرئيسية في فلسفة لينتس كان لها — كما رأينا — أصل تجريبي مستمد من تطور العلوم في عصره . غير أن في وسعنا أن نرجعها إلى أصول أخرى إلى جانب الأصل التجريبي . فقد استمدتها لينتس من مبدأ منطقي عام ، هو المبدأ القائل أن كل محمول متضمن في الموضوع omne praedicatum inest subjecto ، بحيث لا تكون فكرته الميتافيزيقية إلا تطبيقاً أنتولوجياً لهذا المبدأ المنطقي . وفضلاً عن ذلك فربما استطاع المرء أن يردّها إلى أصل مستمد من نمط الحياة التي عاشها لينتس ذاته . ففي حياته الحافلة بالنشاط السياسي والعمل ، كان كلما فرغ لنفسه ، وخلا لأفكاره ، استخرج من ذاته كشفاً جديداً أو فكرة رائعة . فالذات إذن تنطوي في داخلها على كل شيء ، وتطوراتها كلها موجودة فيها ضمناً ، وتستخلص منها بالاستنباط . وهي رغم عزلتها تعكس العالم كله وتمثله ، مثلما كان ذهنه يعكس معارف عصره كلها ويمثلها . ولقد كانت هذه الفكرة الرئيسية ، أعني فكرة تمثيل الذرة الروحية الواحدة للكون بأسره ، بحيث تكون « مرآة » ينعكس عليها الكون في صورة مصغرة ، وانطواء كل ذرة روحية على عناصر تطورها المقبل كلها — كانت لهذه الفكرة نتائج فلسفية متعددة ، سنورد فيما يلي أهمها :

أولى هذه النتائج ، هي القضاء على الحد الفاصل بين الكون والفساد ، والميلاد والمات بحيث لا تكون هذه الأضداد إلا حالات طارئة تتعاقب على الذرات الروحية فحسب . ويؤكد لينتس أنه لا يعترف بوجود نفس خاصة تظل مرتبطة بكتلة معينة من المادة وتقتصر على رعاية شأنها . « ذلك لأن الأجسام كلها في

صبرورة دائمة كالأخبار . وهناك أجزاء تدخل فيها وتخرج منها بلا انقطاع . . . ويترتب على ذلك أنه لا يوجد كون تام : ولا فساد أو موت كامل بالمعنى الدقيق . يكون قوامه مفارقة النفس . وليس ما نسميه بالكون إلا نحاء وزيادة ، مثلاً أن ما نسميه بالموت إنما هو ضمور ونقصان .

ومن النتائج المترتبة على القول بأن الذرة الروحية مرآة ينعكس عليها الكون كله . الاعتقاد بإمكان تحصيل معرفة كاملة عن طريق مجموعة من الأفكار البسيطة مرتبة ترتيباً صحيحاً . فالأفكار البسيطة تؤدي على المستوى المعرفي . نفس الدور الذي تؤديه الذرات الروحية على المستوى الأنثولوجي . وهي بدورها تعكس علم المعرفة بأسره . وتكشفه لمن يستطيع أن يستنبطه منها . ولقد كان هذا الاعتقاد ملازماً لتفكير لينتس من تشابه السكر . وظل على الدوام مؤمناً بإمكان وجود « أنجدية للفكر البشري » وبإمكان التوصل إلى ذلك « العلم الإلهي » القائم على التحليل والرمزية والتركيب الجامع . وكان ذلك في رأيه أهم الأهداف وأجندوها بنهج الإنسان وسعيه . فإذا أمكن الاهتداء إلى قائمة كاملة بالأفكار البسيطة . وبالعناصر الأولية التي لا تقبل الانقسام في كل فكر بشري ، فمن الممكن عندئذ أن نرسم لكل منها علامة . ويصبح استنباط كل الحقائق التي لم تكنشف بعد مسألة حساب وجمع فحسب . وعلى هذا النحو ينشأ « علم كلي » scientia

universalis يتيح للإنسان فهم أدق أسرار الكون بطريقة حسابية رياضية دقيقة . ولقد كانت الخطوة الهامة التي اتخذها لينتس في سبيل بلوغ هذا الهدف ، هي وضعه للدعائم الأولى للمنطق الرياضي . الذي قصد منه أن يكون أداة تدوين هذه المعرفة البشرية الشاملة . وفي هذا المجال كان لينتس رائداً لحركة لم تستأنف سيرها إلا بعد وفاته بما يقرب من مائة وخمسين عاماً . ورغم أن المنطق الرياضي الحديث

لا يضع لنفسه — في الوقت الراهن على الأقل — مثل هذا الهدف الطموح الذي قصد إليه لينتس . فإنه يدين لهذا الأخير قطعاً بفضل التمهيد لظهوره والقيام بالأبحاث الأولى التي أدت تطورها إلى نضوج هذا العلم أما النتيجة الثالثة لرأى لينتس هذا فهي فكرة الانسجام . وقد ظهرت هذه الفكرة عند لينتس نتيجة لوجود صفتين متعارضتين — في الظاهر — للذرات الروحية عنده . فكل ذرة هي : حسب تعريفها ، فردية تماماً . منطوية على نفسها . ليست لها « أبواب ولا نوافذ » تطل منها على العالم الخارجي . غير أنها ، من جهة أخرى . تعكس العالم كله من وجهة نظرها الخاصة فكيف إذن يتسنى تحقيق الاتفاق بين وجهات نظر الذرات الروحية كلها ؟ لا بد لذلك من وجود نوع من « الانسجام المقدر » harmonie préétablie بين الكائنات كلها في الكون . ومصدر هذا الانسجام هو الإرادة الإلهية ، التي شئت أن تتفق إدراكات النفس الواحدة مع إدراكات كل نفس أخرى ، مع أن كلا من هذه النفوس مقفلة تماماً على ذاتها ، ولا سبيل إلى اطلاعها على ما يحدث في الأخريات . وهكذا يرى لينتس أن الأصل الإلهي المشترك لكل النفوس هو الذي يضمن منذ الأزل حدوث انسجام بين إدراكاتها ، بحيث يكون قد قدر لها منذ البداية أن تكون صورة متوافقة متسقة لعالم واحد رغم اختلاف وجهات نظرها إليه .

وتؤدي فكرة الانسجام هذه إلى حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسم على نحو يلائم اتجاه لينتس الفكري الخاص . ولعل أفضل وسيلة لعرض طريقة لينتس الخاصة في اتخاذ فكرة الانسجام سبيلاً إلى فهم العلاقة بين النفس والجسم ، هي أن نقدم مقتطفات من نصوصه التي يظهر فيها رأيه في هذه المشكلة بوضوح كامل .

يشرح ليبنتس في رسالة له أصبحت تعرف ، ضمن مجموع مؤلفاته ، باسم « الإيضاح الثاني » deuxième éclaircissement ، رأيه في هذا الموضوع من خلال تشبيه طريف فيقول : « لنفرض أن هناك ساعتين متفتحتين تماماً كل مع الأخرى في الدلالة على الوقت . مثل هذا الاتفاق يمكن أن يحدث على واحد من أنحاء ثلاثة : أولاً أن يكون هناك تأثير متبادل من الواحدة في الأخرى ، والثاني أن يكون الاثنان معاً خاضعين لعناية مستمرة من مشرف يدأب على ضبطهما ، والثالث أن تظل كل منهما بذاتها دقيقة تماماً في ضبط الوقت . . والطريقة الثالثة تقتضي صنع الساعتين منذ البداية بمهارة وفن يضمنان لنا اتفاقهما في المستقبل ، وتلك هي الطريقة التي أطلق عليها اسم الاتفاق المقدر . فاذا وضعنا النفس والجسم على الساعتين ، لوجدنا أن اتفاقهما أو انسجامهما يمكن أن يحدث على واحدة من طرائق ثلاث : الأولى هي طريقة التأثير ، وهي طريقة الفلسفة الشائعة . ولكن لما لم يكن ثمة وسيلة لتصور الطريقة التي يمكن بها أن تنتقل الدقائق المادية أو الصفات اللامادية أو الأنواع الحسية من أحد هذين الجوهرين إلى الآخر ، فن الواجب التخلي عن هذا الفرض . أما طريقة الاستعانة بمشرف فهي مذهب العلة الفرصية causes occasionnelles ، ولكني أرى أن ذلك يعنى اقحام الألوهية في حادث طبيعي مألوف ينبغي ، وفقاً للمبادئ العقلية ، ألا يتدخل فيه شيء مصاد للمجرى العام للحوادث الطبيعية . فلا يبقى إذن سوى فرضي ، أعني طريقة الأنسجام المقدر ، التي تقول فيها إن القدرة الإلهية الأزلية قد صاغت الجوهرين منذ البداية ونظمتها بدقة تبلغ من الكمال حداً يجعل كلا منهما ، في سيره وفقاً لقانونه الخاص الذي اكتسبه مع وجوده ، يتفق تماماً مع الآخر وكأن هناك تأثيراً متبادلاً ، أو كأن الله يتدخل بيده دائماً ليحدث هذا الاتفاق العام .

ويزيد ليبنتس فكرته وضوحاً حين يقول في « المونادولوجيا » :

« ولقد أتاحت لي هذه المبادئ أن أهتدى إلى تفسير طبيعي للاتحاد أو الاتفاق بين النفس والجسم العضوي . فالنفس تتبع قوانينها الخاصة ، والجسم كذلك يتبع قوانينه الخاصة ، وهما يلتقيان بفضل الانسجام المقدر بين جميع الجواهر ، ما دامت الجواهر كلها تمثل كروناً واحداً . فالنفوس تسلك ، وفقاً لقوانين العلة الغائية ، عن طريق الزرع أو الرغبة appétition والغايات والوسائل . أما الأجسام فتسلك وفقاً لقوانين العلة الفاعلة أو الحركات . والعالمان : عالم العلة الفاعلة وعالم العلة الغائية ، منسجمان فيما بينهما » (١) .

وهكذا ينتقد ليبنتس نظرية ديكرت ، التي تقول بتأثير الجسم والنفس كل منهما في الآخر ، على أساس استحالة هذا التأثير بين جوهرين أحدهما مادي والآخر لامادي ، وينتقد نظرية مالبرانش التي تجعل تأثير النفس في الجسم مجرد « فرص » أو « مناسبات » لتدخل القوة الإلهية . ومن المؤكد أن ليبنتس ، رغم أنه قد اعتاد التخلص من كل مشكلة تعترضه بالالتجاء إلى فكرة العناية الإلهية ، كان في هذه الحالة يخفف من غلواء النزعة الدينية المتطرفة عند مالبرانش ، الذي جعل التدخل الإلهي مستمراً في كل لحظة يحدث فيها تأثير من النفس في الجسم أو العكس . وليس معنى ذلك أن ليبنتس قد أنكر تدخل المبدأ الإلهي ، ولكنه جعل هذا التدخل يقتصر على فعل الخلق الأصلي ، الذي أدى إلى وجود الذرات الروحية أو الجواهر البسيطة ، ولما كان هذا الفعل كاملاً منذ البداية ، فإن كل شيء يسير بعد ذلك في طريقه السليم ، ويتحقق الانسجام التام بين الجسم والنفس ، على الرغم من أن كلا منهما

يسلك وفقاً لطبيعته الخاصة ، ولا يخضع إلا للقوانين التي تقتضيها هذه الطبيعة .

على أن الانسجام بين الجسم والنفس ، داخل الكائن البشري ، إنما هو تعبير جزئي عن ذلك الانسجام الأكبر الذي يسود الكون بأسره . فقد كان من الطبيعي أن يؤمن ليبنتس بأن العالم منظم ومعقول . وبأنه لا وجود لشيء ممتنع أو شاذ أو خلو من المعنى . وهكذا يستطيع العقل الخالص أن يدرك كل ما في الكون تبعاً لما فيه من ضرورة ، ولما له من دلالة ، ويختص الشئ من العالم ، ويصبح كل شيء منظماً ، واضحاً ، معقولاً ، ويخلو العالم من كل خطأ وكل نقبضة . وهذه الفكرة واضحة كل الوضوح من العبارة الأخيرة في النص الذي اقتبسناه منذ أسطر قليلة ، والتي أكد فيها وجود انسجام بين علم العلل الفاعلة وعلم العلل الغائية . وبعبارة أخرى ، فحين يسير كل شيء تبعاً لقانونه الطبيعي الخاص ، يكون في الوقت ذاته قد حقق الغاية الإلهية المقصودة منه . وتفسير الأشياء علمياً يتفق وينسجم مع تفسيرها في ضوء الحكمة الإلهية . « فلا شيء في الكون بضيق بدداً . ولا شيء عقيم أو ميت ، ولا اضطراب ولا خلط إلا في الظاهر فحسب » (١) .

في هذا العالم الذي يسوده الانسجام ، والذي هو - في رأي ليبنتس - أفضل عالم ممكن ، لأن الكمال الإلهي يحتم ألا يتحقق بالفعل إلا أكمل ما يمكن أن يتحقق - في هذا العالم المنظم ، الذي ينكشف كل شيء فيه للعقل والمنطق ، تقف النفوس في مراتب يعلو بعضها على بعض . وتحتل المرتبة العليا فيها تلك الأرواح العاقلة التي هي صورة للألوهية ، والتي ترتبط بالله في علاقة أشبه بعلاقة المخترع بآلته ، بل الحاكم برعاياه ، والأب بأبنائه (٢) . هذه الأرواح العاقلة يكون مجموعها

ما أطلق عليه ليبنتس اسم « مدينة الله » ، أي « أكمل دولة يحكمها أكل الملوك » .

وينتظم ليبنتس كتاب « المباديولوجيا » بفقرات شعرية الأسلوب ، تتضمن إطرار « لمدينة الله » هذه وتمجيداً لما يسودها من خير ونظام . وفي هذا النص يقول :

« هذه المدينة الإيفية . وهذه المملكة الشاملة بحق ، هي عالم أخلاق في العالم الطبيعي ، وهي أرفع أعمال الله وأكثرها ألوهية . وفيها يكون المجد الإلهي بحق ، إذ أن هذا المجد ما كان ليوجد لو لم تكن الأرواح تدرك عظمته وخبرته وتعجب بها . وفي هذه المدينة الإلهية تبدى خيرية الله حقاً ، على حين أن حكمة الله وقدرته تبدى في كل شيء » .

« وكما أثبتنا من قبل وجود انسجام كامل بين مملكتين طبيعيتين ، إحداها مملكة العلل الفاعلة والأخرى مملكة العلل الغائية ، فينبغي أن نلاحظ هنا انسجاماً آخر بين المملكة المادية ، مملكة الطبيعة ، وبين المملكة الأخلاقية ، مملكة اللطف الإلهي grace أي بين الله منظوراً إليه على أنه مهندس آلة الكون ، والله منظوراً إليه على أنه ملك مدينة الأرواح الإلهية .

هذا الانسجام يجعل الأشياء تؤدي إلى اللطف الإلهي بنفس مسالكها الطبيعية ، بحيث ينبغي مثلاً أن يندمر العالم ويقوم بالطرق الطبيعية في اللحظات التي يقتضيها حكم الأرواح ، من أجل عقاب بعضها ومثوبة البعض الآخر .

ويمكن القول أيضاً أن الله بوصفه صانعاً architecte يرضى في كل شيء الله بوصفه مشرعاً ، وأن الخطايا ، بالتالي ، ينبغي أن تنطوي في ذاتها على عقوبتها وفقاً لقانون الطبيعة ، وبفضل التركيب الآلي للأشياء ، وأن الأفعال الصالحة ، بالمثل ، تجتذب بطرق آلية بالنسبة إلى الأجسام ، وإن لم يكن من الممكن أن يحدث ذلك دائماً على الفور .

M., p. 133. (١)

M., p. 84. (٢)

« وأخيراً ، ففى هذا الحكم الكامل لا يمكن أن يكون هناك فعل صالح دون ثواب ، ولا حكم فاسد دون عقاب ، ولا بد أن ينتهى كل شىء إلى تحقيق صالح الأختيار . . . وهذا ما يجعل الأشخاص الحكماء والفضلاء يحرصون على فعل كل ما ييلو متفقاً مع الإرادة الإلهية المتوقعة أو المستبقة ، ويرضون مع ذلك بما يصدر عن الله بالفعل عن طريق إرادته الغامضة ، التى هى متسقة وحاسمة . ذلك لأنهم يدركون أنه لو كان فى وسعنا فهم نظام الكون فهماً كافياً ، لوجدناه يفوق ما يتناهى أحكم الناس ، ولا تضح لنا أن من المستحيل جعله أفضل مما هو ، ليس فقط بالنسبة إلى الكون فى مجموعه ، بل أيضاً بالنسبة إلينا على التخصيص ، وذلك إذا ما تعلقنا كما ينبغى بخالق الكل ، لا بوصفه صانع وجودنا وعلته الفاعلة فحسب ، بل أيضاً بوصفه سيدنا ، والعلّة الغائية التى ينبغى أن تكون هى الهدف الكامل لإرادتنا ، والتى تكون فيها وحدها سعادتنا » (١).

فى هذه العبارات الصوفية التى يختم بها كتاب « المونادولوجيا » ، يعبر ليبنتس بدقة عن نظريته العامة إلى الكون ، وهى النظرة التى حاول فيها — كما قلنا فى حديثنا عن الاتجاه العام لفلسفته — أن يوفق بين العلم والدين على قدر استطاعته . ولقد اتهم ليبنتس بأنه يلجأ إلى فكرة العناية الإلهية ليتخلص بها من كل صعوبة فلسفية تواجهه . ولو تأملنا النص السابق جيداً ، لوجدنا لهذا الاتهام ما يبرره ، إذ يصل به الأمر إلى حد الدعوة فلسفياً إلى قبول كل ما يحدث فى الكون ، حتى

ما لا يكون فى ذاته مفهوماً أو معقولاً ، على أنه مظهر لحكمة إلهية غامضة لا نستطيع أن نحيط بجميع أطرافها ، ولا يمكننا أن ندرك مقاصدها الحقيقية بقولنا القاصرة . ولقد كان من الطبيعى أن يلجأ هذا المفكر الذى قضى حياته وسط الملوك والأمراء والحكام ، إلى تشبيه الكون بمملكة إلهية ، وتشبيه الله بالحاكم أو « أكل الملوك » . وشتان ما بين طريقة التفكير هذه وطريقة تفكير اسبينوزا (معاصره الأكبر منّا) الذى طالما نبه إلى خطأ تصور الناس لأنفسهم من خلال تصورهم لحكامهم . ومع ذلك فانتا لا نستطيع أن ننكر لليبننتس فضلاً كبيراً ، هو أن تأكيده لفكرة الغائية والحكمة الكونية لم يمت على حساب القوانين الطبيعية . فهو لم يكن — مثل مالرانش — على استعداد للتضحية بانتظام الطبيعة وأطراد قوانينها فى سبيل تأكيد القدرة الإلهية ، وإنما حرص على تأكيد الاتفاق أو الانسجام بين انتظام الطبيعة وغايتها ، أو — حسب تعبيره فى النص السابق — بين الله بوصفه صانعاً والله بوصفه مشرعاً . وربما كان ذلك أقصى ما يستطيع أن يفعله شخص مثل ليبنتس ، كان ذا عقلية علمية نفاذة من جهة ، ولكنه كان من جهة أخرى صفيّاً ومستشاراً لحكام رجبين . وسواء آمن المرء أم لم يؤمن بالفرض الذى يقول به رسل ، من أن ليبنتس كان ذا فلسفتين ، إحداهما لاهوتية هى تلك التى أذاعها فى كتاب « الحكمة الإلهية » ، والأخرى علمية هى تلك التى تضمنتها أبحاثه وكتابات الخلفة ، فن المؤكّد ، على أية حال ، أن ليبنتس قد صان حقوق العلم فى نفس الوقت الذى حاول فيه — عن طريق فكرة الانسجام — أن يجعل للاهوت دوراً فى تفسيره للعالم .

حكايات الأخوين جريم

بمقام
الدكتور مصطفى ماهر
مدرس الادب الألماني بالألمن

نهر كنتسج Kinzig بنهر الراين وتتميز بمبانيها الأثرية وأشهرها كنيسة على الطراز القوطي ودار البلدية وقصر منيف ينسب إلى أمراء المنطقة ، وتطل على واد هادئ جميل . كان الجلد وأب الجلد من كهننة الكنيسة البروتستانتية ، أما الأب فقد احترف القانون وغرس تقليد دراسة القانون في أسرته فاتجه إليها اثنان من أبنائه . أما الأم فكانت من مدينة كاسل من منطقة هسن ذاتها . ومات الأب ، وخلف وراءه أولاده الستة ، صغاراً لم يكمل أكبرهما تعليمه ، فانتقلت بهم الأم إلى بلدتها كاسل . ونعرف أن ياكوب ، الأخ الأكبر ، قد اختلف إلى المدرسة الثانوية بكاسل حتى أتم دراسته بها ، وكذلك فعل أخوه فيلهلم . كذلك تعرف لها أخاً نبغ في التصوير هو لودفيج اميل وشغل منصب الأستاذية بأكاديمية الفنون بكاسل ، وأختاً لوتة Lotte تزوجت فيما بعد وزير الدولة بالمنطقة (لودفيج هازنفلوج) .

فلما أتم ياكوب دراسته الثانوية بكاسل عام ١٨٠٢ رحل إلى ماربورج والتحق بجامعة واتصل هناك بأستاذ عظيم هو فريدريش كارل فون سافيني Savigny مؤسس المدرسة التاريخية في القانون ، لفت

يعرف الأدب الإنساني في عصوره المختلفة وبيئاته المتعددة حالات قليلة اشترك فيها أخوان أديبان في نشاط أدبي دام ما دامت حياتهما . هناك في الأدب الفرنسي مثلاً حالة الأخوين جوناكور ، وفي الأدب الألماني حالة الأخوين ياكوب وفيلهلم جريم Jacob und Wilhelm Grimm اللذين ذاعت شهرتهما وعمت بلاد الدنيا من إلى أقصاها أقصاها بفضل مجموعة الحكايات التي أسماهاها Kinder- und Hausmärchen

ولد ياكوب عام ١٧٨٥ وولد أخوه في العام التالي ١٧٨٦ ، وامتد بهما العمر نحو ثمانين عاماً (مات ياكوب سنة ١٨٦٣ ومات فيلهلم سنة ١٨٥٩) قضياها معاً لا يكاد الواحد منهما يفترق عن أخيه ، في عمل مشترك ، سادته الألفة التامة ولم تعكر صفوه بحابة اختلاف قط ، يكمل الواحد منهما الآخر ، ياكوب تغلب عليه صفة العالم وفيلهلم تغلب عليه صفة الشاعر ، وينتجان معاً ما منعرض له في هذا الحديث .

وكان مولد «الجهلذين اللغويين» - كما كان جوتو يسميها - في مدينة هاناو Hanaou مقاطعة هسن ، تلك المدينة الصغيرة التي تقع عند ملتقى

نظره إلى أهمية العامل التاريخي في الدراسات الإنسانية ، وتوطدت الصلة بين التلميذ والأستاذ على نحو فريد . حتى إذا رحل الأستاذ إلى باريس عام ١٨٠٥ لحق به تلميذه ياكوب هناك ليعاونه في الأعمال التحضيرية لكتابه عن تاريخ القانون الروماني .

وكان ياكوب قد اهتم في تلك الأثناء بالأدب الألماني القديم بما قرأ من مؤلفات تيك وبودمر . واهتم خاصة بلديوان شعراء الغزل القدماي Minnesanger الذي نشره بودمر Bodmer . فانهز ياكوب فرصة وجوده في باريس وأطلع على مخطوط الديوان المذكور المحفوظ بها في « المكتبة الأهلية » . فزاد شغفه وتأكد عزمه على التعمق في دراسة هذه اللغات الجرمانية والأدب الألماني القديم .

وعاد ياكوب إلى كاسل فوجد أخاه فيلهلم قد أتم مثله دراسة القانون في جامعة ماربورج أيضاً وعاد إلى كاسل . والتحق ياكوب بوظيفة في الإدارة الحربية . فحسب أن فقدما بعد أن احتلت جيوش نابليون ألمانيا وغربت من أمورها ما غيرت . في وسط هذه المشاكل والمصوم أسلمت الأم روحها ، وترك ياكوب وفيلهلم الأشقاء الصغار أمانة في عنقهما ، فكفلاهم على خير ما استطاعا ، أما ياكوب فقد كرس نفسه لهم فلم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأما فيلهلم فقد أرجأ زواجه حتى بلغ الأربعين . لقد كان ترابط الأشقاء على النحو ، وترابط الشقيقين ياكوب وفيلهلم خاصة ، سبباً من الأسباب الهامة التي جعلتهما يحسان فهم الصلة العائلية ويهتمان بجمع « الحكايات » ، وما الحكايات إلا عنصر من عناصر « الصلة العائلية الوثيقة » . يجمع الصغار والكبار على أمر فيه متاع لهم وخير .

وفي عام ١٨٠٨ - عام وفاة الأم - عين ياكوب « أميناً للمكتبة الملكية » وعضواً في مجلس الدولة . كذلك شغل فيلهلم منصباً فيها . فعكف الأخوان على

الدروس والبحث حتى اضطربت الأحوال من جديد عام ١٨١٣ ثم استقرت بعودة الأمير الناخب إلى المقاطعة . وما لبث هذا أن عين ياكوب في منصب مستشار للشئون الخارجية وكلفه بمهام رسمية في باريس وفي مؤتمر فيينا عام ١٨١٥ فأحسن أدائها . وفي عام ١٨١٦ عين ياكوب أميناً مساعداً للمكتبة العامة بكاسل . فعاد هو وأخوه البحث والدروس واستمررا عاكفين على العمل المشترك حتى عام ١٨٢٩ . وتعتبر الفترة من عام ١٨١٦ إلى ١٨٢٩ أعظم وأخصب فترة في حياتهما . وانتهت حياتهما في كاسل باختلاف مع الأمير الناخب دفعهما إلى الاستقالة من مناصبهما وقبول مناصبي أستاذين بجامعة جوتنجن وأمناء لمكتبة جوتنجن . وظلا هناك حتى عام ١٨٣٧ حيث أقبلا من مناصبهما ونفيا من المدينة . لأنهما كانا ضمن « سبعة جوتنجن » (سبعة أساتذة من الجامعة) الذين احتجوا على قيام ملك هانوفر بإلغاء الدستور . ولا تزال مدينة جوتنجن إلى يومنا هذا رمزاً للإخلاص السامى للإنسانية ، ولا يزال « سبعة جوتنجن » علماً على ذلك الإخلاص . وما انقضى عامان حتى استدعاهما الملك فريدريش فيلهلم الرابع وعينهما أعضاء في أكاديمية العلوم ببرلين ، وفي هيئة التدريس بالجامعة .

لقد جمع ياكوب في شخصيته شخصيات عديدة في وقت معاً ، شخصية العالم الخالد وشخصية الأديب الشهير وشخصية السياسي الخلف وشخصية الإنسان ذي القلب الكبير . في عام ١٨٤٨ اختير عضواً في برلمان فرانكفورت فظل يعالج السياسة إلى جانب أعماله الأخرى حتى مات عام ١٨٦٣ . وكان أخوه فيلهلم قد سبقه إلى جوار ربه عام ١٨٥٩ .

ومن ينزل اليوم مدينة كاسل يجد فيها « متحف الأخوين جريم » يعمل على تخليد ذكراهما ، وذكرهما خالدة بما قلما من أعمال .

أعمال الأخوين جريم

ينبغي أن نقسم الأعمال الأخوين جريم إلى مجموعات ثلاث :

١ - أعمال ياكوب جريم وحده :

- آثار قانونية ألمانية (١٨٢٨) .

- الميتولوجيا الألمانية .

- للنحو الألماني (١٨١٩ - ١٨٣٧) .

- تاريخ اللغة الألمانية (١٨٤٨) .

والمؤلفان الأخيران يعتبران إلى يومنا هذا أساس دراسة النحو الألماني وفقه اللغة الألمانية وتاريخ اللغة الألمانية ، مهذا الطريق لأبحاث أكثر من قرن ونصف من الزمان قامت على الأساس الذي أرسياه ، لم تغير من الجوهر شيئاً ، وإن عدلت الكثير من التفاصيل . وما زال دارس الفيلولوجيا الألمانية والعالم فيها يستعملان المصطلحات التي وضعها الأستاذ الأول ياكوب جريم .

٢ - أعمال فيلهلم جريم وحده :

- أساطير ألمانية (١٨١٦ - ١٨١٨) .

- أسطورة البطولة الألمانية (١٨٢١) .

- تحقيقات عديدة لنصوص بالألمانية القديمة .

٣ - أعمال الاثنين معاً :

- القاموس الألماني (١٨٥٢ - ١٨٦٣) .

وقد مات فيلهلم وتركه لأخيه ياكوب الذي وصل فيه إلى كلمة Frucht . وكانت نية الأخوين اخراج قاموس في سبعة أجزاء ، فلما ماتا ، أكملت أجيال من العلماء ما بدأ العملاقان ، شيئاً فشيئاً حتى تم آخر جزء عام ١٩٦٠ ، وأصبح القاموس يضم ٣٢ جزءاً . وعلى العلماء الآن أن يتناولوا القاموس من أوله مرة ثانية حتى يعيدوا صبه في قالب واحد متجانس .

- حكايات الأولاد والبيوت (١٨١٢ - ١٨٥٧)

من عملهما معاً . ولكننا نعرف أن فيلهلم قام بالقسط الأكبر خاصة بعد عام ١٨١٩ .

الحكايات

كلمة Marchen التي استعملها الأخوان جريم لـ «حكاية» هي تصغير كلمة ألمانية macro كانت تستعمل كثيراً في أدب العصور الوسطى للدلالة على «الخبر» و «الحكاية» . ثم ظهرت كلمتان Marlein, Marchen للدلالة على الحكاية على وجه الخصوص ، الحكاية من نوع حكايات «كلىة ودمنة» . وانتهى الأمر إلى استقرار كلمة Marchen دون غيرها .

وقد اختلف العلماء في تعريف الحكاية . وأطرف تعريف هو «أنها صورة أدبية على نحو حكايات الأخوين جريم» والشائع تعريف العالمين بولته وبوليفكا Bolte & Polivka أنها قصة نثرية استقامها الخيال الأدبي من دنيا السحر . قصة عجيبة لا تلتزم بملزمات الحياة الواقعية ، ويستمتع بسماحها الصغير والكبير جميعاً . ويضيف البعض إلى ذلك أنها تكون ذات مضمون أخلاقي لا يعبر عنه صراحة في الغالب ، بل يفهم من السياق ، ويفرقون بين الحكاية والأسطورة Sage ، فالحكاية عامة ، والأسطورة تدور حول شخص بعينه ومكان بعينه ، وأمر بعينه على شبه أساس من التاريخ . ويفرقون بين الحكاية والأسطورة والمثل Fabel ، والأخير يبرز فيه المغزى الأخلاقي في صورة عظة أو درس تحكمه عبارة كثيراً ما تنتشر بين الناس حكمة مأثورة أو مثلاً سائراً .

الحكاية والاهتمام بالأدب الشعبي

يرجع الفضل في الاشتغال بالأدب الشعبي في ألمانيا إلى منتصف النصف الثاني من القرن الثامن عشر وعلى وجه التحديد إلى الأديب الألماني يوهان جوتفريد هرر Johann Gottfried Herder الذي تأثر تأثراً

عميقاً بأعمال جيمس مكفرسون وخاصة ما أطلق عليه هذا The Works of Ossian وبأعمال توماس بوسى وخاصة كتابه Reliques of Ancient English Poetry فطفق يجمع الأغاني الشعبية واستعمل لها لأول مرة كلمة فولكسيد Völkshed أغنية شعبية . بل وتجاوز هررد الجمع إلى حث الأصدقاء والمريدين على محاكاته في هذا المضمار (جوته مثلاً) . ونشر هررد مجموعاته (تشمّل أغاني ألمانية وأجنبية مترجمة إلى الألمانية) عام ١٧٧٨ و ١٧٧٩ . وتعرف اليوم بـ «أصوات الشعوب في أغان» Stimmen der Völker in Liedern وهو اسم أطلقه عليها يوهانس فون مولر عام ١٨٠٧ .

ويعتمد اهتمام هررد بالأدب الشعبي على نظريته في تطور الإنسانية . فقد كان يقسم تاريخ نمو الإنسانية إلى أطوار تناظر أطوار نمو الإنسان : طفولة — شباب — نضج . ويرى أن كل طور من هذه الأطوار قائم بذاته له قيمته الخاصة به . فطور الطفولة مثلاً ليس طور شباب ناقص لم يستكمل نواحيه بعد ، وإنما طور الطفولة طور قائم بذاته له تفكيره وإحساسه وانفعالاته . ومن هنا كان اهتمامه بانتاج طور الطفولة في تاريخ الإنسانية ذلك الإنتاج الذي يتمثل فيما يتداوله الناس في الأوساط الشعبية من أغان وحكايات وكتب وأساطير ، لا في أمة بعينها بل في الأمم كلها بلا استثناء .

وقد فتحت أفكار وأعمال هررد أفقاً جديدة ، ظلت تنسج على مر الأيام خاصة بفضل ما أولته إياها الحركة الرومانتيكية من عناية . وأهم ما جمع من الأدب الشعبي في ألمانيا :

أولاً — من الأغاني الشعبية

- ١ — مجموعة هررد المشار إليها «أصوات الشعوب في أغان» .
- ٢ — بوق الصبي العجيب

- ١ — لأخيم فون أرنيم وكليمنس برنتانو (١٨٠٦ - ١٨٠٨)
- ٣ — أغاني شعبية قديعة من شمال ألمانيا وجنوبها . للودفيج أولاند (١٨٤٤) .
- ٤ — الأغاني الشعبية التاريخية للألمان . لروخوس فون ليلينكرون (١٨٦٤ - ١٨٦٩) .

ثانياً — من الكتب الشعبية

اهتم بها يوزف جوريس ونشر عنها بحثاً هاماً عام ١٨٠٧ . وما لبث تيك وشناب وزيهروك أن أخرجوا هذه الكتب للناس إما مترجمة أو محورة . والمقصود بالكتب الشعبية ، كتب ظهرت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر لتسليّة النبلاء والأوساط . وقد اشتهر منها كتاب «الدكتور فاوست» الذي تأثر به جوته .

ثالثاً — الأساطير

- ١ — أساطير ألمانية لفيلهلم جريم (١٨١٦ - ١٨١٨) رابعاً من الحكايات الشعبية :

رابعاً — من الحكايات الشعبية

- ١ — مجموعتي ياكوب وفيلهلم جريم . الطبعة النهائية (السابعة عشرة) عام ١٨٥٧ .
- ٢ — حكايات شعبية تورنجة (١٨٢٣) للودفيج بختناين .
- ٣ — حكايات شعبية شلزيجهو لشتاينية (١٨٤٥) الجارل مولونيهوف .
- ٤ — حكايات شعبية مكلنبورجية (١٨٧٩) لكارل برتش .

حكاية الأخوين جريم

تعتبر الحكايات التي جمعها الأخوان جريم أشهر ما جمع من الأدب الشعبي الألماني إطلاقاً بل ربما من الأدب الشعبي في الدنيا كلها . فن في ألمانيا وألمانيا

الحادثة ، والخيال الصافي ، كانت هذه كلها السياج الذى حاما ونقلها من عصر إلى عصر » (مقدمة طبعة ١٨١٩) .

واكملت عام ١٨١٢ مادة الجزء الأول فصدر يضم حكايات جمعت من منطقة هسن عند الراين والكسنج ، جمعت على الطبيعة . كان الأخوان يلتقطانها من أفواه راويها أو روايتها ويسجلانها كما هي ، لا يمدان أيديهما إلى مضمونها قط ، وإنما يتناولان الأسلوب فيذبانه ويصان الكلام في قالب متجانس . فأخرجوا من الأصل الشفهى ما كان به من كلمات غريبة لا قبل للكثيرين بها . واستبعدا الكلمات الأجنبية ، والكلمات التى تناسب الأولاد . فجاء الأسلوب متشابهاً فريداً في نوعه .

ولما لقي الجزء الأول اقبالا عظيما أسرع الأخوان جريم فأخرجوا جزء ثانياً جمعاً مادته من المنطقة حول مونستر وباديبورن بمقاطعة فستاليا ، وكذلك من منطقة كاسل . بل ضما إلى ذلك حكايات من الفسا ومن بومن Deutschböhmen ومن غيرها من المناطق .

ويذكر الأخوان جريم بالامتنان فلاحه في الحسين من عمرها من قرية قرب كاسل ، اسمها السيدة فيمنن Frau Viehmännin قصت عليهما جانباً كبيراً من حكايات الجزء الثانى . « كانت السيدة فيمنن ما تزال قوية البنية ، لا تتجاوز الحسين من عمرها . وكانت ملامح وجهها توحى بالثبات والفهم والظرف ، وعيناها تنظران في وضوح وحدة . كانت تحفظ الأساطير القديمة مسجلة في ذاكرتها القوية وتقول هي نفسها أن تلك هبة لم تمنح للكثيرين ، وأن هناك من لا طاقة لهم على حفظ الأشياء مترابطة معاً . أما هي فكانت تحكى واعية ، متأكدة من نفسها ، تحكى بحوية شديدة ، وتجد متعة في الحكاية عندما تلقى أولا على سميتها ، ثم تعيدها ثانية في بطء حتى تتمكن من تسجيلها . . . وكانت لا تغير الكلام مهما كررت . » .

وسوبرا لم يقرأ الـ Märchen ومن في البلاد الماطقة الفرنسية لم يقرأ الـ Contes de la famille ومن في البلاد الناطقة بالإنجليزية لم يقرأ الـ Fairy tales من منا لا يعرف حكاية بيضاء الثلج وحكاية ذات القبة الحمراء ؟

بدأ الأخوان جريم بوحى من أفكار هررد عام ١٨٠٦ = بحماس الشباب (ياكوب ٢١ سنة وفيلهم ٢٠ سنة) في جمع الحكايات التى يحكيها الآباء للأبناء ، ويتحاكاها الصغار والكبار في منطقة هسن التى شهدت مولدهما وارتبطا بأرضها أوثق الارتباط ، وكانا وهما يقومان بعملية الجمع يتصوران عملهما على النحو التالى : والكلام لهما :

« يحدث عندما تبحث العواصف نبات الأرض أو يأتى عليه ما شاكلها من المصائب التى ترسلها السماء ، أن تظل بقعة صغيرة من الأرض قرب سياج منخفض أو قرب شجيرات قائمة على طريق آمنة ، تلوذ بها سنابل متفرقة ، تبقى مستوية على عودها . فإذا طلعت الشمس بعد زوال الكرب ، بما يفيد الزرع تحت السنابل وحيدة مهملة لا يمتد إليها منجل مبكر ليحصدها ويؤدى بها إلى حجلات التخزين . حتى إذا جاء الصيف وأشرف على نهايته وبلغت السنابل نضجها وكمال امتلائها . أتت أيادى فقيرة تلتمسها . وتضمها سنبله إلى سنبله ، وتربطها بيد العناية ، وتحملها إلى الدار ، وتختفى بها أكثر من احتفاؤها بالحزم الضخمة . وتظل السنابل طوال الشتاء غذاء الناس ، بل ربما ظلت البذر الوحيد للمستقبل .

هذا ما يخطر لنا عندما رأينا ، كما رأى آخرون ، أن الكثير مما ترعرع في الماضى قد تلاشى ، بل تلاشى معه حتى مجرد التفكير فيه . ولم يبق منه إلا ما يختلج بين جنبات الشعب من أغان وكتب قليلة وأساطير وحكايات منزلية بريئة . كانت أماكن الدفء عند المدفأة وعند موقد الطهى ، وسلام الأسطح ، وأيام الأعياد التى ظل الناس يحتفلون بها ، والمراعى والغابات

مصدر هذا الكنز من الحكايات

عاصر الأخوان جريم عالم اللغويات الهندية تيودور بنفاي Theodor Benfey وكان على رأيه الذي يتلخص في أن الحكايات الشعبية المنتشرة بين الناس في أوروبا مثلها مثل لغاتهم ، تنحدر من أصل هندي جرمانى ، وأنها على الأرجح انطلقت من الشرق (من الهند) إلى الغرب . وتبع بنفاي الأصل الهندى (انتشانترا Panchatantra فوجد أنه قد ترجم إلى الفارسية البهلوية في عهد كسرى أنوشروان (٥٣١ - ٥٧٩) ومن هذه الترجمة جاءت الترجمة العربية « كيلة ودمنة » حوالى عام ٧٥٠ . ثم نقلت الترجمة العربية إلى السريانية والإغريقية في القرن الحادى عشر ، ثم أنشئت من الترجمة الإغريقية ترجمات مختلفة إلى الإيطالية واللاتينية والألمانية وإلى لغات سلافية . فانتشرت في الربوع الأوروبية .

ونظرية بنفاي التى تعرف في صورتها الحديثة باسم « النظرية الهندية » لا تزال تجد لها مؤيدين كثيرين . كما يهاجمها أصحاب نظريات أخرى ، ويعتقدون في هجومهم على أنها مبنية على عدد قليل جداً من الحكايات ، وما ينطبق على هذا العدد القليل لا يتحتم انطباقه على الحكايات كلها .

ويرجع البعض حكايات جريم إلى أصول من ألف ليلة وليلة . والحق أننا نجد حكايات ليست بالقليلة واضحة الصلة بـ « ألف ليلة وليلة » . إليك ما أعرف منها (والرقم بين القوسين رقم تسلسلها في الطبعة النهائية للحكايات) :

— قصة الصياد وزوجه (١٩) .

— اللص ومعلمه (٦٨) .

— ستة يضربون في الأرض (٧١) .

— الجبل الذهبي (٩٢) .

— العصفير الثلاثة (٩٦) .

— ماء الحياة (٩٧) .

— العفريت في زجاجة (٩٩) .

— جبل سيملى (١٤٢) .

وهناك اتجاه يرى أن الجزم بأصل واحد للحكايات كلها تقييد لا مبرر له ، وأن الحكايات نشأت في بيئات متعددة . وقامت دراسات تفصيلية للميزات التى تتميز كل بيئة من البيئات المقترحة ، استتبعتها تقسيم الحكايات إلى مجموعات حسب مصادرها . وأياً ما كان المنبع الذى تفجرت عنه هذه الحكايات ، فالمهم أنها الآن في صورتها هذه ملك للإنسانية كلها .

وتبلغ حكايات جريم ٢٠٠ حكاية تضمها نحو ٩٠٠ صفحة من القطع المتوسط بحروف صغيرة . وتتفاوت الحكايات في الطول ، بعضها لا يبلغ العشرين سطراً ، وبعضها يصل إلى نحو ١٠ صفحات . وأشهرها :

١ — ملك الضفدع .

٢ — الذئب والعزات السبع .

٣ — هنزل وجريتيل .

٤ — أشنبوتل (سنتريللا) .

٥ — ذات القبة الحمراء .

٦ — بيضاء الثلج .

٧ — الأوزة الذهبية .

٨ — الأرنب والقنفذ .

٩ — القط ذو الحذاء الطويل .

١٠ — العفريت في زجاجة .

وقد أصبحت « الحكاية » Das Märchen

بفضل أعمال جريم نوعاً أدبياً يعالجه الأدباء ، كما يعالجون الرواية والقصة القصيرة وما إليها . وأشهر من عالج نوع الحكاية في ألمانيا تيك ، فوكيه ، شاميسو : هاوف ، هوفمان . وامتزج نوع الحكاية بأنواع أخرى ، فهناك دراما حكاية Märchendrama وأوبرا حكاية Märchenoper

حكاية جميل سيميل

يحكى أنه كان هناك أخوان ، أحدهما غنى والآخر فقير ، أما الغنى فكان لا يبر بالفقراء ، وأما الفقير فكان يعيش من تجارة الحبوب عيشة ضيقة بائسة حتى أن اليوم كان يمر فلا يكسب لزوجه وأولاده لقمة بقيمون بها أودهم . وفي يوم من الأيام ، انفقأن سار بعربته خلال الغابة فرأى فى ناحية منها جبلا عظيما غير ذى زرع ، فوقف أمامه ساكناً مندهشاً . لأنه لم يكن قد رآه من قبل . وبينما هو واقف كذلك ، رأى اثني عشر رجلا قفلاً طويلاً مقبلين ، فأيقن أنهم من قطاع الطرق ، فدفع عربته إلى أجمة وارتقى شجرة هناك وانتظر ما سيحدث . فاذا الاثنا عشر يتقدمون إلى الجبل ويصيحون : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، افتح » . فانشق الجبل القاحل من وسطه ودخل الاثنا عشر رجلا ، ثم انقل . وبعد برهة انفتح الجبل وخرج الرجال يحملون أثقالا على ظهورهم ، فلما اكتملوا خارج الجبل صاحوا : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، اقل » . فالتأم الجبل ولم يعد أحد يرى فيه مدخلا لداخل ، وراح الرجال الاثنا عشر للحلم ، فنزل الفقير من فوق الشجرة عندما تواروا عن بصره تماماً ، وأشتاق إلى معرفة السر الذى يخفيه الجبل فى بطنه ، فتقدم وقال : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، افتح » . فانفتح الجبل أمامه ، فدخل ، فاذا الجبل كله مغارة ملاء بالفضة والذهب ، وفى المؤخرة أكوام من اللآلىء والجواهر البراقة مكومة كأكوام الحبوب . فلم يعرف الفقير أى شئ يفعل ولم يعرف ان كان يحق له أن يأخذ لنفسه من الكنوز شيئاً . وأخيراً ملاً جيوبه بالذهب وترك اللآلىء والجواهر لم يمسها . فلما خرج قال : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، اقل » . فانقل الجبل وعاد بعربته إلى داره . منذ ذلك اليوم راحت همومه ، فقد أصبح الآن فى استطاعته أن

يشترى بالذهب لامرأته وأولاده الخبز بل والنيذ كذلك . وعاش سعيداً مستقياً ، يبر بالفقراء ويحسن إلى كل إنسان . فلما فرغ ماله ذهب إلى أخيه واستلف منه مكيالا وذهب وأحضر مالا من جديد ولم يمد يده إلى الكنوز الكبيرة . ولما أراد للمرة الثالثة أن يجلب مالا ، راح لأخيه واستلف منه المكيال . لكن الغنى كان يكن له منذ وقت طويل الخقد على ثروته وعلى بيته الجميل الذى أنشأه ، وكان لا يستطيع أن يفهم مصدر ثروة أخيه ولا الذى يفعله بالمكيال . ففكر فى حيلة ودهن قاع المكيال بالقار ، فلما أعيد إليه المكيال ، وجد فيه قطعة ذهب عالقة بالقار . فذهب إلى أخيه وسأله : « ماذا كنت بالمكيال ؟ » . فأجابه : « قمحاً وشعيراً » . فأخرج له قطعة الذهب وهدده بأن يشكوه إلى المحكمة إن هو لم يقل له الحقيقة . فحكى له كل ما حدث . فأمر الغنى من فوره باعداد عربة وانطلق وقد عقد النية على أن يقتنم الفرصة خيراً من أخيه وأن يجلب كنوزاً تختلف عما جلب الآخر كل الاختلاف . فلما بلغ الجبل صاح : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، افتح » . فانشق الجبل ودخل . فاذا الكنوز كلها أمامه ، فظل مدة لا يعرف بأنها يبدأ . وأخيراً حمل من الجواهر ما استطاع وشرع ينقل حملة إلى الخارج . ولكنه - وقد ملكت عليه الكنوز فوائده وحسه - نسي اسم الجبل وصاح : « يا جبل سيميل ، يا جبل سيميل ، افتح » . ولكن ذلك لم يكن الاسم الصحيح ، فلم يتحرك الجبل وظل مقفلاً . هنالك تملكه الخوف ، وكلما أطال التفكير فى الاسم كلما ازدادت أفكاره اضطراباً والكنوز كلها لا تجدى فى ذلك نفعاً . فلما حل المساء انفتح الجبل ودخل الاثنا عشر رجلا ورأوه فضحكوا وقالوا : « أيها الطائر ، لقد أمسكنا بك أخيراً . أنتظن أننا لم نلاحظ أنك دخلت هنا مرتين ؟ لقد أفلت مرتين ، وفى الثالثة لن نخرج منها » . فصاح قائلاً : « لم أكن ذلك ، بل كان أغنى » . وظل يتوسل

ويقول ما شاء ليبقوا على حياته . فلم يغن ذلك عنه شيئاً . وقصموا رأسه .

ذات القبة الحمراء

يحكى أنه كانت هناك بنت صغيرة حلوة ، كان كل من يراها يحبها . وكانت جدتها أكثر الناس حباً لها . كانت من فرط حبها لها لا تعرف كم من الهدايا تقدم إلى الصغيرة . وذات مرة أهدت إليها قبة صغيرة من القטיפه الحمراء لاقت بها فلم تكن البنت تريد بها بديلاً بل كانت تلبسها على الدوام ، فأطلق الناس عليها اسم « ذات القبة الحمراء » . وفي يوم من الأيام قالت لها أمها : « تعالى يا ذات القبة الحمراء ، إليك قطعة من الفطير وزجاجة من الخمر ، اذهبي بهما إلى جدتك فهي مريضة واهية ، وإذا طعمتهما انتعشت ، اذهبي قبل القبولة ، فاذا سرت ، فكوني مهذبة مؤدبة ، ولا تنحرفي عن الطريق ، فتعصى وينكسر الزجاج ، ولا تنال الجدة شيئاً . فاذا دخلت حجرتها فلا تنسى أن تسلمي عليها ولا تبلئي بالالتفات حواليك إلى كل ناحية » .

فقالت ذات القبة الحمراء : « سأحسن قضاء ذلك » . ووضعت يدها في يد أمها وعاهدتها على ذلك . كانت الجدة تسكن بعيداً في الغابة ، على مسيرة نصف ساعة من القرية . فلما بلغت ذات القبة الحمراء الغابة ، صادفت الذئب ، ولم تكن تعرف أى حيوان شرير هو ، فلم تخش . قال لها : « سلام عليك يا ذات القبة الحمراء » . فردت عليه قائلة : « شكراً جميلاً لك يا ذئب » . — « إلى أين في هذا الوقت المبكر ، يا ذات القبة الحمراء ؟ » — « إلى جدتي » — « وماذا تحملين هنا تحت مريلتك ؟ » — « فطيراً ونييذاً — بالأمس خبزنا الفطير ولا بد أن تنال الجدة المريضة الواهية شيئاً منه يفيدها وتزيد به قوة » — « وأين تسكن جدتك يا ذات القبة الحمراء ؟ » . فقالت « على مسيرة ربع الساعة من

هنا ، داخل الغابة ، تحت شجرات البلوط الثلاث الكبيرة ، هناك منزلها تحت بسياج من شجيرات الجوز . كما تعلم » . وقال الذئب في نفسه : « هذا المخلوق الصغير الطرى لقمة سميكة ، ألد طعماً من العجوز . عليك إذن بالحيلة حتى تفوز بالثنتين » . وسار هنيئاً بجوار ذات القبة الحمراء ثم قال : « يا ذات القبة الحمراء ، انظري إلى الزهور الجميلة حوالينا . لم تلتفتين حولك ؟ أظن أنك لا تسمعين قط الأطياف تشد تشيداً حلواً ؟ إنك تسيرين في طريقك كما لو كنت ذاهبة إلى المدرسة ، والدنيا للذينة هنا في الغابة » .

فتفتحت ذات القبة الحمراء عينها ، وما أن رأت أشعة الشمس تراقص خلال الأشجار ذات اليمين وذات الشمال ، والدنيا كلها مليئة بالأزهار الجميلة ، حتى توقفت وفكرت . « ماذا لو قطعت لجلدي باقة يانعة من الزهور آخذها لها معي ، فتفرح بها ، ما زال الوقت مبكراً وسأصل على أى حال في الموعد المناسب » . وانحرفت عن الطريق إلى الغابة وطفقت تبحث عن أزهار . وكانت إذا قطفت وردة تقول في نفسها : هناك أجمل منها ، وجرت بعيداً لتلمسها ، حتى توغلت في الغابة توغلاً . أما الذئب فانتبه إلى بيت الجدة وقرع الباب . « من هناك ؟ » — « أنا » ذات القبة الحمراء ، أحضرت لك فطيراً ونييذاً افتحي » . فصاحت الجدة « اضغطي على المقبض ، فأنا واهنة لا أقوى على النهوض » . وضغط الذئب على المقبض فانفتح الباب وراح من فوره دون أن يتفوه بكلمة واحدة إلى سرير الجليلة وابتلعها . ثم ارتدى ملابسها ولبس غطاء رأسها وتعمد في سريرها وأنزل عليه الستائر .

كانت ذات القبة الحمراء قد جرت وراء الأزهار حتى جمعت منها الكثير ولم تعد تقوى على حمل المزيد ، فتذكرت جدتها وسلكت السبيل إليها ، واندحشت عندما وجدت باب بيتها مفتوحاً . ولما دخلت الحجرة

أحسنت شيئاً غريباً وقالت في نفسها : « آه ، ربي ، كم أنا اليوم خائفة ، وكنت دائماً أحب أن أكون عند جدتي » . ثم قالت : « صباح الخير » . ولكنها لم تتلق رداً . فتقدمت إلى السرير وشدت الستائر فإذا الجدة راقدة ، وغطاء رأسها نازل على وجهها ، وشكلها عجيب . « آه ، يا جدتي ، مالي أرى لك أذنين كبيرتين » . « حتى أحسن سماعتك » . - « آه ، يا جدتي مالي أرى لك عينين كبيرتين » - « حتى أحسن رؤيتك » . « آه ، يا جدتي ، مالي أرى لك يدين كبيرتين » - « حتى أحسن الإمساك بك » - « ولكن يا جدتي ، مالي أرى لك هذا الفم الكبير البشع » - « حتى أحسن الفراسك » . وما قال الذئب هذا حتى قفز قفزة من السرير وابتلع ذات القبعة الحمراء المسكينة .

هناك فرح ثلاثهم ، أما الصياد فسلخ فراء الذئب وغدا به إلى داره ، وأما الجدة فأكلت الفطير وشربت النبيذ الذي أحضرته ذات القبعة الحمراء واستعدادت قواها وأما ذات القبعة الحمراء فقالت في نفسها : « لن تنحرف مرة ثانية في عمرك عن الطريق لتجرب في الغابة ما دامت أمك قد نهتك عن ذلك » .

فلما أشبع الذئب ملذاته عاد إلى السرير وتمدد فيه ونام وشرع يحدث شخيراً عالياً . واتفق أن كان الصياد يمر بالبيت في تلك اللحظة ، فقال في نفسه : « ما للعجوز تشخر ، لا بد أن أطل عليها ربما أعوزها شيء » . فدخل الحجرة ، وما اقترب من السرير حتى وجد الذئب راقداً فيه . فقال : « أأجلك هنا أيها



الفرس لأيسخيلوس

بمعلم

الدكتور محمد سليم سالم

وأشاد بها سيثرون (في القرن الأول قبل الميلاد) .
فلا غرو إن نشأ أيسخيلوس ورعاً نقياً يدافع عن العدالة
الإلهية .

كان لأيسخيلوس أخ وأخت ، أما أخوه فقد
اشترك في موقعة ماراثون سنة ٤٩٠ وأظهر بسالة نادرة .
أما أخته فهي أم الشاعر المسرحي فيلوكليس الذي
انتصر على سوفوكليس عندما عرض الأخير أعظم
قصصه ، أوديب ملكاً .

إننا لا ندرى متى ولد أيسخيلوس ولكننا نعرف
أنه فاز بالجائزة الأولى لأول مرة في سنة ٤٨٤ ق . م .
وقد استنتج النقاد من ذلك أنه عرض أول قصة له
حوالي سنة ٥٠٠ ق . م وأنه ولد حوالي سنة ٥٢٥ ق . م .
وقد اشترك أيسخيلوس في موقعة ماراثون سنة ٤٩٠
ق . م وأبلى بلاء حسناً . كما اشترك في الحرب التي دارت
بعد عشر سنوات بين اليونان وبين الفرس بقيادة الملك
إكسركسيس Xerxes . ثم بعد ذلك قبل أيسخيلوس
دعوة هيرون طاغية سرقسطة فسافر إليها بين سنتي
٤٧٢ و ٤٦٨ ق . م . ثم عاد ثانية إلى أثينة ليتركها في
عام ٤٥٨ أو بعده . ووافته منيته في صقلية بالقرب من
بلدة جيللا في سنة ٤٥٦ - ٤٥٥ ق . م . ولسنا ندرى
سبب تركه أثينة في أواخر حياته . والناظر في قصة

يعتبر أيسخيلوس رب التراجيديات اليونانية . لا لأنه
أول من ابتدعها . فقد مرت قبله بأدوار كثيرة تطورت
في أثنائها من أناشيد الديثرامب إلى ظهور الخيب ونشأة
الحوار : ولم يكن أول من عرض قصصاً مسرحية
في أثينة . فقد سبقه أربعة من شعراء المسرح . إلا أن
جميع من مضوا قبله كتبهم ممثل واحد . ومن الواضح
أن ممثلاً وحيداً لا يمكنه إبراز الصراع بين الانفعالات
الإنسانية المختلفة . ويخطئ أيسخيلوس في تاريخ
التراجيديات بهذه المنزلة السامية لأنه أول من استخدم
مثلاً ثانياً ، كما أنه أول من ابتدع الأحذية العالية التي
يلبسها الممثلون والملايس الفخمة والأساليب الجزلة .
ولهذا تحببه الجوقة في قصة الضفادع لأرستوفانيس
عندما تغنى لأول مرة بعد ظهوره على المسرح :

أنت يا أول يوناني ، يا من شيدت

يروجاً من الأنعام الجليلة

كما تصفه بأنه رفع التراجيديات من الحضيض إلى عالم
الفن المهيب .

كان والد أيسخيلوس يدعى يوفوريون ، وكان
يسكن قرية إيلوسيس مقر عبادة ديمتير وابنتها ومستودع
الأسرار المقدسة التي ذاع أمرها وانتشر صيتها وبقيت
لها شهرتها طوال العصور القديمة ، فتغنى بها سوفوكليس

الضفادع لأرستوفانيس التي عرضت بعد موته بخمسة سنوات يستطيع أن يرى مكانة أيسخيلوس في قلوب مواطنيه .

يقول الرواة إن أيسخيلوس كتب ما يقرب من تسعين قصة ولكنه لم يحظ بالجائزة الأولى غير ثلاث عشرة مرة ، ولم يبق لنا من مسرحياته إلا سبع . غير أن لهذه القصص الباقية أهمية كبرى : قصة الضارعات أنموذج لأقدم قصة مسرحية وصلت إلينا والأورستيا تتألف من ثلاث قصص متكاملة وهي الثلاثية trilogy الوحيدة التي وصلت إلينا من العالم القديم كله . أما قصة بروميثيوس فهي مثال رائع للثورة على ظلم زوس من قلم شاعر ورع جعل من زوس الحامي لأفراخ الطيور في أعشاشها . وقد اشتهرت قصة «السبعة ساجدون طيبة» بأنها قصة مليئة بروح أريس ، إله الحرب ، كما أن قصة القرس هي المثل الوحيد للمسرحية رائعة كتبت حول موقعة لم يمض عليها أكثر من سنوات .

قصة الضارعات

وتتلخص قصة الضارعات Supplices في

هروب خمسين فتاة مع أبهين ، داناوس ، حين أراد أبناء عمهن ، أيجيثنوس ، الزواج منهن . لجأت هؤلاء العذارى المصريات إلى مدينة أرجوس من أعمال بلاد اليونان واحتمن بمذبح زوس فأصبحن بذلك لاجئات في كنف الدولة .

وبدخل ملك أرجوس المسرح فيتضرعن إليه أن ينقذهن ، ولكنه كملك يوناني عليه أن يستشير الجمعية العامة . إذ ربما أفضى الأمر إلى حرب مع مصر . وهو يرسل داناوس لإثارة الشفقة في قلوب أهل المدينة . وتغنى الجوقة المؤلفة من الفتيات الضارعات أنفسهن قصة إيو وتجوأها ونزولها مصر وولادتها إيفافوس (المولود بالمس) الذي حكم الديار المصرية والذي يعتبر جد الضارعات . ويعود أبوهن لإخبارهن بأن أهل أرجوس وافقوا على حماية اللاجئات . فتغنى الجوقة أنشودة رائعة تستنزل فيها على أرجوس شاييب الرحمة والسعادة . ثم يرى داناوس سفن المصريين

قادمة ، ويسرى الاضطراب والخوف إلى قلوب العذارى ، فيطمئنن ويسرع إلى أرجوس يطلب المعونة ولكنه لا يأتي إلا بعد انتهاء الخطر . وتغنى الجوقة وهي ترتعد أغنية مليئة بالخوف والقلق . ويظهر الرسول المصري معه دون شك ثلة من الجنود . فيأمر الضارعات في جفوة أن يتركن المذبح وأن يعدن إلى مصر . ولكنهن يرفضن . ويحاول الرسول ومن معه استعمال العنف والقوة ، ولكن الملك يدخل في هذه اللحظة ، فيوبخ الرسول وينهره متحدياً قوة مصر . ويرحل الرسول ومن معه ، وهو ينذر بالويل والثبور . وتنتهى القصة بأنشودة تطلب فيها الفتيات حاية زوس :

أى زوس العظيم ، خلصنا
من الزواج بأبناء أيجيثنوس .

كانت قصة الضارعات بلا ريب تعتبر أقدم قصة وصلت إلينا من الأدب اليوناني . لكن بردية وجدت بالهيسة بمحافظة المنيا ونشرت في عام ١٩٥١ ، قلبت الأمر رأساً على عقب ، فهي تثبت أن هذه القصة كتبت قبل موت أيسخيلوس بخمسة عشرة سنة فقط ؛ وكان الظن قدماً أنها عرضت في سنة ٤٩٢ - ٤٩١ ق.م غير أنه لمعرفة قيمة هذه المسرحية يجب أن تقارن بالمسرحيات التي كتبت قبل عصر أيسخيلوس . فهي تمثل الطراز العتيق الذي عظمت فيه أهمية الجوقة . ولا تحتاج قصة الضارعات إلى مثل ثان إلا في فصل واحد فقط . ولو حذفت أغاني الجوقة من القصة ، لما بقيت هناك مسرحية .

وقد ذاعت أسطورة الضارعات وانتشرت في بلاد اليونان واستهوت أفئدة صانعي الخزف . ولهذا الأسطورة بقية وهي أن بنات داناوس قبلن ظاهراً الزواج من أبناء عمهن ثم قتلنهم جميعاً بتحريض من أبهين علناً واحدة استسلمت لزوجها ثم طلبت منه الفرار وانقاذ حياته . وقد قدمت للمحاكمة من أجل ذلك لحنها في عيها ومخالفتها لأمر أبها ولكنها برئت . وكانت إلهة الحب هي التي دافعت عنها مؤكدة قوة الحب الذي لا غالب له :
تصرخ السماء المقدسة اشتياقاً إلى قبلة من الأرض
وتتحرق الأرض شوقاً إلى الاندماج في السماء

حتى إذا سقط ماء الحبيب السماوى على الأرض
اهتزت وربت وأثبتت من الزرع ما فيه
غذاء الإنسان والحيوان .

وقد عيب على قصة الضارعات أنها لا بطل فيها
ولا تشخيص ، بل يمكن القول بعدم وجود موضوع .
فالجوقة تتألف من عذارى عادات وقعن في خطر .
وأبوهن داناوس محب لإسداء النصيح لبناته دون
ضرورة . والاصطدام الدراماتيكي الوحيد في القصة
يحدث بين الملك ورسول المصريين . وتنتهى القصة
في سلام .

وقد كثر التساؤل لم هربت العذارى من الزواج
بأبناء عمهن ؟ وهل الزواج بابن العم محرم في العالم
القديم ؟ وليس في هذه القصة إشارة إلى الزواج من
داخل العشيرة أو خارجها ، ولم يكن الزواج بأبناء العم
محراماً في مصر أو في بلاد اليونان ، ولكن سبب
هروب الفتيات من الزواج بأبناء عمهن هو البغض
والكرهية التي تملأ قلوبهن وقلب أبيهن ضد عمهن
أجيتوس وضد أبنائه . فهن قد فررن من زواج
بألأكره . وقد ورد في الأساطير المتأخرة أن زوس
عاقب بنات داناوس ما عدا واحدة بقسرهن على ملء
إناء مثقوب . وقد فسر بعض العلماء هذه العقوبة على
أنها جزاء لرفضهن فكرة الزواج ، ولكن لا نجد في قصة
الضارعات أى إشارة إلى مثل هذه العقوبة .

وكانت قصة الفرس Πέρσες تعتبر القصة
الثانية فيما وصل إلينا من مسرحيات أيسخيلوس على
اعتبار أن قصة الضارعات ترجع إلى سنة ٤٩٢ ق . م .
ولكن بردية الهنسة التي سبقت الإشارة إليها أثبتت أن
قصة الفرس أكثر قديماً . وتمتاز قصة الفرس بأنها
المسرحية الوحيدة التي عاجلت بنجاح حوادث معاصرة
اشترك الشاعر فيها بنفسه . فهي تخليد لنصر أثينة في
سلاميس في سنة ٤٨٠ ق . م . وهي أجمل تعبير عن
خلاص اليونان عامة والأثينيين خاصة من نير الرابرة .
تدور حوادث القصة لا في أثينة ولا في أى بقعة
من بلاد اليونان وإنما في فارس وأمام القصر الملكي في
سوسا . وتتألف الجوقة من مستشارى الملك ووزرائه

الذين عهد إليهم بالحكم أثناء غيابه . وقد طالت غيبته
وانقطعت أخباره واستحوذ عليهم القلق على مصيره
ومصر الشباب الفارسي . وتدخل أتوسا أم الملك وقد
استولى عليها الفرع ، فقد رأت حلماً قض مضجعها :
رأت فيما يرى النائم أن امرأتين إحداها ترتدى
الملابس اليونانية والأخرى تلبس الملابس الشرقية قد
ربطهما ابنها اكسركسيس إلى عربته . أما الثانية فظلت
ساكنة ، وأما الأولى فقد حطمت العربته وألقت بالملك
أرضاً . وتناقش الجوقة هذه الرؤيا ، ناصحة أتوسا
بالتقرب إلى الآلهة وإلى روح دارا لدفع الشر عن البلاد .
ثم يأتى رسول يحمل أخباراً منكراً : لقد هلك كل
شئ ودمرت قوات فارس تدميراً تاماً . وتظل الملكة
صائمة والرسول يفيض في سرد المصائب التي حلت
بالجيوش الفارسية . فقد أذهلتها القارعة ، ولكنها تبدأ
حديثها محتفلة بكرامتها ذاكراً أن على البشر أن يصبروا
على ما ترسل السماء من نوائب . ثم تسأل الرسول أن
يخبرها عن سقط من النبلاء والأمرء وذوى الصولجان
ويجبها الرسول بأن ابنها قد نجوا ولا يزال حياً يرى ضوء
النهار . فتظهر الملكة سرورها ويستمر الرسول في
إخبارها عن قتل من عظماء فارس ، ثم يحتم بأن ينسب
الكارثة إلى إله ما انحاز إلى قوات العدو فدمر الجيش
الفارسي :

فهنالك آلهة يحافظون على مدينة الإلهة بالاس .

أتوسا : ألم تدمر مدينة أثينة ؟

الرسول : بلى ! ولكن رجالها لم يمسخهم
سوء . وهم حصنها الحصين .

ثم يخبر الرسول الملكة عن خديعة ثيمستوكليس
— دون أن يذكر اسمه — الذى أرسل عبده إلى ملك
الفرس يخبره بعزم اليونانيين على الحرب ليلاً وما كان
من أمر الملك بسد جميع منافذ خليج سلاميس ليقع
الأسطول اليوناني في يده . وتدخل الملكة القصر لإعداد
ما يلزم لتقديم الضحايا والقرابين . وتشد الجوقة نشيداً
حزيناً تيكي فيه مصرع رجال فارس والظلام الذى
يخيم على دورهم وتتوجع لفقد دارا وفتوحاته . وتخرج
الملكة حاملة القرابين وتشارك مع الجوقة في استعطاف

روح دارا لتظهر ولتقدم لهم النصيح . ويظهر شبح دارا ، وبعد أن يستمع إلى الأخبار السيئة . يشرح للملكة وللجوقة أسباب النكبة : إنها نبوءة قدمته كان يود ألا تتحقق بهذه السرعة . ولكن متى سارع التنكير إلى تدمير نفسه ، وجد الآلهة إلى جوارحه تدفعه دفعا ! ويعود شبح دارا إلى قبره بعد أن ينصح الجوقة بعدم شن حرب على بلاد اليونان مرة أخرى مهما عظمت قوات فارس . فأرض بلاد اليونان حليفة لأهلها . وتعود الملكة إلى القصر ويأتي أكسركسيس في أسهل ممزقة فريداً وحيداً فتصحبه الجوقة إلى القصر . وتنتهي القصة بين تفجع الملك وعويل الجوقة .

تعتبر قصة الفرس من أروع ما كتب أيسخيلوس ، ولكنها مع ذلك قصة تاريخية ، ومن الصعب تأليف قصص مسرحية عن انتصارات قومية معاصرة . وقصة الفرس على الرغم من روعتها موضوعها بسيط وليس بها تشخيص ولم تكن أول قصة كتبت عن انتصار الأثينيين . فقد وضع فرينيكوس قصة مسرحية تحمل نفس الاسم .

ولكن على الرغم من أن الأشعار الوطنية قد ينقصها الإلهام ، لكن المشاعر الوطنية قد تكون في بعض الأحيان موضوعاً لقصائد رائعة . والمزجعة تهز المشاعر وتترك آثاراً أكثر دواما من النصر ، ولذا كانت المزمعة دائماً حافزاً على نظم شعر رائع . ولكن يمكن أن ينظر إلى النصر من زاوية أخرى : من زاوية الخلاص من خطر محقق . وفي هذه الحالة يمكن للنصر أن يصبح موضوعاً لشعر خالد . ولقد كان من خصائص أيسخيلوس أن يسمو بأى موضوع يتناوله ، ولهذا خلصت قصة الفرس من العوامل التي كان من الممكن أن تعمل ضدها . وقد لاحظنا أن قصة الفرس موضوعها بسيط وقلنا إنه ليس بها تشخيص ، ولكن حبكة الموضوع ودراسة الأشخاص ، إن لم توجد ، لا تضير الأعمال الفنية التي بلغت الذروة ، وإن كانت جودة الموضوع تجعل من المؤلفات التي لا تعلق إلى الذروة قصصاً جذابة تثير الاهتمام . كما يجب أن نذكر أن المبدن القديمة لصغرهما وأرباط سكانها بها تعلق بها أهلها أكثر من تعلقنا بالمبدن

التي نساكنها . كانت الرابطة وثيقة بين الإنسان وعشيرته لأن التضامن العائلي كان وقاية للمرء إن اعتدى على أحد وجنة له إن اعتدى عليه . وكذلك كانت المدينة مبعث ضمان واطمئنان للمرء ما دامت قائمة ، أما وقوعها في يد الأعداء فكان نهاية الدمار والخراب .

كانت التراجيديات في العالم القديم تدور دائماً حول أعمال الأبطال ومصائر العظماء ، فليس هناك شخصية هامة في قصة تراجيدية إلا ولها اجلال وتقديس أو تحف بها المهابة لأمر ما . وقد عيب على يوريبيديس أنه أنزل التراجيديات من عليائها لأنه — وإن احتفظ بالأسماء القديمة والشخصيات العتيقة — لم يحفظ عليها هيبتها ولم يصن كرامتها بل حاول أن يجعل من أبطال اليونان القديسين رجالاً يشبهون معاصرة أو بالأحرى حاول أن يخلع ما علق بهؤلاء الأبطال من مهابة لينتقل إلى قرارة نفوسهم وموئداه قلوبهم ، وهي لا تختلف في شيء عن طبيعة البشر التي يشترك فيها الناس أجمعون . فعندما وضع أيسخيلوس قصة الفرس كان عليه لكي يجعل من مسرحيته قصة باهرة أن يخرج بها عن نطاق الحوادث المعاصرة وأن يهبها عظمة وجلالا . فإذا كان الإغريق قد قهروا الفرس ، وإذا كان الأثينيون قد دمروا جيوش فارس وأساطيلها ، فلم يفعل ذلك بشر ، وإنما كان ذلك من صنع الآلهة . واحتفاظ أيسخيلوس بهذا الشعور من أول مسرحية الفرس إلى آخر بيت فيها هو سر نجاحها وروعها . ولهذا لا نجد ذكراً لأحد من قواد اليونان في هذه القصة . ولكن الحال يختلف فيما عسى الفرس . فقد ملأ أيسخيلوس قصته بأسماء فارسية . فهذه الأسماء الغريبة أبعدت القصة عن المستوى المعتاد ، وجعلت من الجائز أن تذكر هذه الأسماء في قصة مسرحية . ثم إن الفرس وإن كانوا هم المغلوبين المهزومين فقد أظهرهم أيسخيلوس أبطالاً صناديد . لقد أنزلت بهم الكارثة الحزن والكآبة واليأس ، ولكنها لم تجعل منهم أنذالا أو جنباء . ومع فداحة القارعة لم تفقد أتوسا أم الملك كرامتها أو تظهر بمظهر غير لائق بها . وهذه الروح العالية التي عالج بها أيسخيلوس أعداء وطنه تعتبر أمراً يثير الإعجاب ولا سيما إذا قورن

ما يحدث في أيامنا هذه في الدعاية ضد الأعداء في أثناء الحروب من افتراء الكذب واختلاق ما لم يحدث على الإطلاق .

لم يعرف أيسخيلوس كبير اهتمام للدقة في ذكر المواقع الجغرافية . وهو لا يضطرب إن كان المنظر الأول في موسا وقبر دارا في مكان بعيد عن مقر الحكم . ولم يشأ أيسخيلوس أن يجعل مكان عرض القصة في أي ركن من بلاد اليونان بين الإغريق المتصربين بل جعل المسرح يمثل قلب بلاد الفرس . وأكثر أيسخيلوس من ذكر كلمة هوبريس *hubris* لأنها تحوى مغزى القصة كلها . فالكبر يسبق القتل والكبرياء يتبعها السقوط . وقد تجرأ اكسركسيس وبغى وتعدى حدود البشر وداس تماثيل الآلهة وهدم المعابد المقدسة .

إن الفرس لا يعرفون مبدأ الوسط ، فهم مسرفون على أنفسهم غزاة متجرون قهروا العالم برأ وقد أثروا لقهر البحار . لم يكفهم ملك آسيا ، فهم يتوقون الآن إلى إخضاع أوروبا .

ولكن على الرغم من تكرار الفرس واعتدائهم ، فإننا في هذه القصة نحمل إليهم ونشفق عليهم ، وهذا من عمل أيسخيلوس الذي أضفى على هذه القصة ألواناً شرقية سواء كانت فارسية أو غير فارسية . وقد وصل إلى هذه النتيجة باستعمال كلمات عجيبة لها رنين غريب وباستخدام أوزان وأنغام موسيقية قريبة من الأوزان والأنغام الشرقية .

كان أيسخيلوس في نظر النقاد القدامى شاعر التراجيديات الملهم . وهذا الإلهام قد يكون عنيماً بحيث لا يخضع لقواعد الفن . وبطلق عليه أرسطوفانيس لقب « الأمير الباكخي » نسبة إلى باكخوس ، إله الخمر وكانت طقوسه صاخبة منفعة يستولى الإله فيها على مشاعر عباده الذين شربوا حتى فقدوا السيطرة على عيونهم وعقولهم . ويذكر أثيناوس وغيره أن أيسخيلوس كان لا يقول الشعر إلا وهو نشوان *μεθύων* ، وقد استعمل اللفظ هنا مجازاً ، فهم لا يذهبون إلى المعنى الحرفي للكلمة ، ولكنهم يشرون إلى أنه عند كتابة قصصه يكون أيسخيلوس في حال لا تختلف عن حال من انتشى .

وقد ذكر بلوتارك أن جميع مسرحيات أيسخيلوس مفعمة بديونيسوس . ويقال إن سوفوكليس لاحظ أن أيسخيلوس يجيد ولكن دون أن يدري ما يفعل .

وسوفوكليس يعنى أن زميله الأكبر واقع تحت تأثير إلهام . ولكن سوفوكليس نفسه يعمل إلى الإجادة فيصل إلى ما يريد . ومن الممكن أن نشر هنا إلى تلك الأقصوصة التي حكاهها باوسانياس من أن أيسخيلوس وكان غلاماً عهد إليه بحراسة كرم فنام ورأى في منامه أن ديونيسوس إله التراجيديات قد ظهر له وأمره أن يديج مسرحيات تراجيدية . فلما استيقظ ، حاول قرض الشعر فوجده سهلاً يسيراً .

أسلوب أيسخيلوس

يتميز أسلوب أيسخيلوس بالجلال والجزالة وهو بعيد عن البساطة والوضوح اللذين تراهما في العصر الذهبي للأدب اليوناني . ويمكن أن يقال دون مبالغة أنه سابق للعصر الكلاسيكي . فهو يكتب إذا أراد في أبسط لغة وأسهلها ، فليس هناك أسهل من قول كليتيمنسترا :

هذا هو زوجي ، أجاممنون

أو قول أورستيس الذي يرى إلهات الانتقام ولا يراهن أحد غيره :

إنكم لا ترون هؤلاء ، ولكني أراهن .

ولكن هذه أمثلة نادرة . فأيسخيلوس يحب عادة للأساليب الفخمة ، توافق إلى التأثيرات التي تحدثها الألفاظ . وهذه الخاصية هي الأساس الذي بني عليه كل ما وجه إليه من نقد في قصة الضفادع لأرسطوفانيس . فيوريديس لا يرضى عن الغموض أو التعقيد الذي نجده في أساليب أيسخيلوس . والدوق الأتيكي يطالب بالدقة في استعمال الألفاظ وبالوضوح في التعبيرات والبساطة في التراكيب . وأيسخيلوس لا يرضى أن توضع قيود على حريته ، فلهذا الأبطال والآلهة لا يمكن أن تحط إلى لغة السفلة والسوقة . ويصف يوريديس في قصة الضفادع أسلوب أيسخيلوس بأن ألفاظه كالجلال ، وأنها لا تشبه في شيء لغة البشر . ويتهم

أيسخيلوس منافسه يوربيديس في نفس القصة بأنه أفسد الأخلاق وعلم كل طفل يستطيع أن يحب صنعة الكلام وتديب الخطب . وهذا ما أشاع الاضطراب في الملاعب وعود البحارة - على جهلهم وحطهم - الرد على ضباطهم : وبأسف أيسخيلوس على تغير الحال : فقد كان البحارة في زمنه لا يفكرون إلا في تناول طعامهم والانكباب على مجاديفهم . وهناك خاصية أخرى في أسلوب أيسخيلوس نجدها كذلك في الشعر القديم ، ولكن شعراء التراجيديات في العصر الكلاسيكي أبوا استخدامها لأنها تشبه عبث الأطفال ، وأعني بها استخدام الألفاظ أو ما يشبه الألفاظ من تعبيرات بعيدة عن الأساليب المألوفة ، كقولهم « حمام البجع » للبحر و « الديك الأحمر » للنار . وقد استعمل هوميروس مثل هذه التعبيرات في الإشارة إلى الآلهة ، كقوله : « الأعرج الشهير » إشارة إلى إله النار ، هيفايستوس و « مززل الأرض » إشارة إلى بوميلون . وتكثر أمثال هذه الصفات في هسودس كقوله « حامل دارة » للحلزون ، و « المحدة » للنملة . وقد أغرم بهذا الطراز أيسخيلوس واستعمله بكثرة ، فالسمك الذي يأكل من غرق من الفرس يسميهم : « أبناء البحر الطاهر الذين لا يتفقون » . ولكنه كثيراً ما يضيف بعد اللفظ شرح ما استغلت من هذه التعبيرات . فهو يقول : « كلب زوس الطائر ، النسر الأحمر » . وفي بعض الأحيان تأتي الكلمة العادية أولاً ثم يتبعها باللفظ فهو يقول : « الدخان ، أخت النار » و « القمع ، رسول الجيش الصامت » ومن خواص أيسخيلوس التي تحتاج إلى مهارة استعمال الكلمات الغريبة على نهج يجعل السامعين يظنون لأول وهلة أنهم يستمعون إلى لغة أجنبية ، ففي قصة الفرس استعمل أيسخيلوس هذه الخاصية بنجاح كبير . فكبار المستشارين من الفرس وهم يطلبون إلى دارا أن يترك قبره وأن يأتي إليهم ليقدم لوطنه ما ينبغي من نصيح ، يخيل إلى القارئ وإلى السامع لكثرة استعمال ألفاظ التوجع الغريبة والكلمات النادرة أن المستشارين يستعملون لغة غير يونانية . وقد أشار أرسطوفانيس

في قصة الضفادع إلى هذه الطريقة العجيبة في استعمال الألفاظ الغريبة ، إذ يقول ديونيسوس :
أجل عندما ترك (دارا) قبره ، سررت أما سرور .

وقد وقفت الجوقة تلوح بأيديها قائلة : إاوى إايوي

أما في قصة الضفادع فلم ينجح أيسخيلوس في استعمال الألفاظ الغريبة لإيهام السامع أنه ينصت إلى لغة أعجمية . وقد جر استخدامه لهذه الكلمات الغريبة في قصة الضفادع إلى تحريف كثير في المخطوطات : وقد سار ثيموثيوس في أنشودة الديرامبوس التي وضعها في أواخر القرن الخامس في إثر أيسخيلوس في استعمال الألفاظ الغريبة واللحن لمثل أحد الفرس وهو يطلب الرحمة .

أفكار أيسخيلوس

أهم ما يثلب الألباب في مسرحيات أيسخيلوس فضلاً عن شاعريته الباهرة هي خطراته الدينية العميقة التي تكاد تلقى به في حظيرة المتصوفة . وليس بعيد أن يكون أيسخيلوس قد اطلع على الأسرار الدينية في معبد ديمتير في قرية إيلويس ، مسقط رأسه . وقد عاش أيسخيلوس في عصر أقفلت كاهله الأساطير القديمة وسدت أمامه طريق الوصول إلى نور الحقيقة . ولم يكن هناك غير طريقين للتخلص من هذا العبء الذي خلفته الأجيال المتعاقبة ، سار أيسخيلوس في أحدهما وسار يوربيديس في الآخر . وما يشهد لأرسطوفانيس بحدة الذكاء وعمق التفكير اختياره في مباراته في قصة الضفادع لأيسخيلوس ويوربيديس فهما يمثلان طرفي تقيض في تفكيرهما الفلسفي . فقد رفض يوربيديس الأساطير رفضاً باتاً ، ومال أيسخيلوس إلى إبراز الحقائق الغامضة في تلك الأقاصيص التي شاعت على ألسنة اليونانيين . ولكن كلا من الشاعرين كان يرنو إلى تنزيه الإله مما قصمه به الأساطير . وليس هناك أجمل من إشادة أيسخيلوس بعدالة زوس التي تحمى الطيور في أعشاشها من أي اعتداء عاث . وزوس هو المخلص

Soter والمخلص الثالث ، حكم العالم قبله أورانوس حكماً غاشماً ، وخلفه كرونوس الذى كان يلهم أبناءه حتى أنقذت ربا ابنها زوس الذى ما لبث أن تغلب على أبيه واعتلى عرش العالم . وفكرة الخلاص فكرة قديمة ذاعت وانتشرت فى العالم القديم بعد عصر الإسكندر الأكبر . ونحن نلاحظ أن بطليموس الأول حمل هذا اللقب (سوتر) ، وأصبح من المعتاد أن يحمله الآلهة فى الديانات الشرقية . وقد قيل فى سبب ما نال فكرة الخلاص من ذبوع وقبول فى العصر الهلينستى حتى أصبحت المحور الذى تدور حوله الفلسفتان الرواقية والأبيقورية وحتى أصبحت جزءاً لا يتجزأ من كل أديان الشرق ذلك الاضطراب الذى حل بالشرق الأوسط عامة وبلاد اليونان خاصة بعد موت الإسكندر وتفاقم الشر بين خلفائه وحروبهم التى لا تنقطع . فأصبح الفرد وهو لا يأمن يومه أو غده ، بمسئ غنيا ويصبح مملقاً ، وينام هادئ البال ليستيقظ طريداً مشرداً . ولكن الفكرة كانت موجودة فى أساطير الآلهة الذين لقوا حتفهم ، ثم بعثوا وأصبحوا نماذج للموت والنشور . ومن هؤلاء ديونيسوس نفسه ، إله التراجيديا .

ولكن كيف أصبح زوس مخلصاً ؟ وكيف رفع أيسخيلوس عنه أوزاره واضطهاده للبشر ؟ ولقد كتب أيسخيلوس نفسه قصة بروميثوس ذلك المارد الذى أنزل به زوس أقصى أنواع العقاب لمعاونته بنى الإنسان .

بدأ أيسخيلوس أولاً برفض ما اعتاد الناس على تسميته بحسد الآلهة فهو لا يؤمن بأن السعادة الإنسانية تجر إلى السقوط . فالمال إذا لم يقترن بظلم أو إثم فلن يؤدى إلى الخراب . ولكن لكل إنسان بل لكل كائن حتى مويرا Moira وهى نصيبه المحدود فى متع الحياة وآلامها . فإذا تخلى حده ، فقد ارتكب جريمة تعدى الحدود ὀπισθεν وحق عليه العقاب .

ولكن العالم على الأقل ظاهرياً مملوء بالشر ، ومن الصعب التفرقة بين الظالم والمظلوم . والقوة فى هذه الدنيا هى الحق أو بالأحرى مصدره . ومنطق هذا

العالم ، كما فى قصة الصقر الذى أمسك بعندليب فى أشجار هسيودوس ، لا يتفق مع وجود عدالة شاملة . ونصير الإنسان الوحيد ، أعنى بروميثوس ، الذى اجترأ على معاونة البشر والوقوف فى وجه زوس قد لقي جزاء مروعاً . فما الحل الذى ارتضاه أيسخيلوس ؟ هذا الحل موجود فى الأساطير القديمة ، وفى أسطورة بروميثوس نفسها . وقد أشار أيسخيلوس إليه إشارة بعيدة فى قصة بروميثوس ، ذلك أن بروميثوس يعرف سرّاً أن يطلع عليه أحداً مهما صب عليه من عذاب إلا بشروطه التى يرتضيها . وإذا بقى هذا السر خافياً على زوس ، فلن يكتب له الخلود على عرش هذا العالم . ويحاول زوس بكل وسيلة أن ينتزع هذا السر الرهيب من بروميثوس ولكن دون جدوى . سلط زوس نيراً ينتزع كل يوم كبد بروميثوس ، فلم يزد هذا إلا عناداً . ألقى به فى تارتاروس مكبلاً بالأغلال وبقي فى هذا الجحيم ثلاثين ألف سنة ، ولكنه لم يبع بسرّه . وأخيراً تم الصفاء والصلح بينهما وعرف زوس أنه إن تزوج إلهة البحر ثيتيس Thetis فستلد له ولداً أقوى منه . فأسلمها إلى أيليلوس Peleus فولدت له أخيل ، بطل الإلياذة . فما هذه الصفة الجديدة التى اكتسبها زوس فصيرته إلهاً منزهاً عن كل النقائص ؟ هذه الملكة هى القدرة على التفكير والتعليم وهى التى سماها اليونانيون سونيسيس σῦνσις . فقبل زوس ، كان يحكم هذا العالم قوى عمياء تشبه قوى الطبيعة التى لا تفرق فى تدميرها بين صالح وطالح . وهذا العقل أو الفكر الأبدى هو الذى يتوجه يوربيديس إليه بالدعاء فى قصة الضفادع لأرستوفانيس ، وترى أتباع هيبوليتوس فى قصة يوربيديس التى تحمل عين الاسم يؤمنون بوجوده . وبوساطة هذه الملكة ، غير زوس من طريقته فى الحكم :

زوس ، زوس ، أيا كان هو
إن كان هذا الاسم حبيباً إليه ،
فهذا الاسم سأناديه ،
لقد بحثت فى الأرض وفى السماء وفى الهواء

عن ملجأ ، فلم أجد سواه ،
إن استطاع قلبي - قبل أن يموت ،
أن يلتقي بعبء هذا الغرور .

وتستمر الجوقة في قصة أجا ممنون لأيسخيليوس
في مديح زوس ذاكرة من حكما قبله ، وأنه المخلص
الثالث ، ثم تضيف :

لن يصل أحد إلى ما يتمنى
إلا إذا عرف قلبه

زوس ، القاهر الصديق ،
زوس ، المرشد الذي وجه
الناس إلى التفكير ،
زوس ، الذي جعل من
الأم معلماً للبشر .

نماذج

(أمام قبر دارا بعد أن قدمت الملكة أتوسا
القرابين ، وبعد أن أنشدت الجوقة رثاء حزينا ناشدت
فيه دارا أن يخرج من قبره ليقدم النصائح لبني وطنه) .
شبح دارا (وقد ظهر على القبر) موجهاً حديثه إلى
أفراد الجوقة :

يا شيوخ فارس ، يا أكثر الناس ولاء
وإخلاصاً ، أي قرنائى في شبابي ، ما الذي
حل بمدينةتنا من نصب ؟ إن الأرض لتتفجج
مهتزة وقد قطعت لإرباً . ولقد دب إلى
الفرز ، وأنا أرى زوجي بالقرب من
قبري . وقد تقبلت ما صب من قرابين
بقبول حسن . ولقد وقفتم أنتم أنفسكم إلى
جوار قبري تنشدون لحناً جزيئاً وترفعون
أصواتكم بعويل يبعث الموتى من الأجداد .
ولقد ناديتكم على بصوت تنفطر له الأكباد .

غير أنه ليس من اليسر الخروج من المقابر
فالهة الموتى يفضلون على أي حال المحيىء
على الرحيل . ومع ذلك أتيت إليكم ، لأنني
سيد عظيم هنالك . ومع كل فاسرع ، حتى

لا يوجه إلى اللوم للإبطاء والتأخير . أي شر
قاصم نزل بالفرس ؟

الجوقة : أصابني الروح لمشاهدتك . وفي قلبي خشية
لخاطبتك ، لما يسيطر على فؤادي من هيبة
قدمة .

دارا : جئت إلى هنا مصيحاً إلى عويلك ، فلا
تقصن على قصة طويلة ، بل خبرني في إنجاز
الخبر كله ، طارحاً استحياءك مني وراء
ظهرك .

الجوقة : إني أخشى إجابة طلبك ، وأخاف أن أوجه
إليك الحديث ، فأضطر إلى استعمال ألفاظ
لا تجوز في مخاطبة الأصدقاء :

دارا : إن كانت هيبتي المقدمة قد عطلت قرائنكم ،
فقل لي بوضوح : أيها السيدة النبيلة ،
يا شريكتي في حياتي مدة طويلة ، بعد أن
تركي هذا البكاء والعويل . فربما كانت
هناك نائبة من نواب البشر حلت بفارس .
فكثير من الشر يأتي من البر ، وكثير منه
مصنعه البحر ، إن امتد بالمرء العمر .

أتوسا : يا من فاق جميع البشر في السعادة ، يا من
قضيت حياتك الطويلة ، طالما كنت ترى
أشعة الشمس ، مبعجلاً بين الفرس كإله .
لقد كنت مبعث الحسد في حياتك ، وإني
لأعبطك حتى على مماتك قبل أن ترى هذه
الشرور المستطيرة . هذه ، يا دارا ، القصة
كلها في جملة موجزة : لقد هلك سلطان
فارس :

دارا : وكيف ذلك ؟ أصب عليهم سوط عذاب ،
أم انتشر بينهم وباء أم شب في المدينة
نزاع ؟

أتوسا : كلا . ولكن الجيش كله سقط حول أثينة .

دارا : من من أبنائي كان يقود ذلك الجيش ؟

أتوسا : إكسركسيس العنيد . وقد أخذ معه سكان
القارة جميعاً فتركها خلواً من الرجال .

دارا : وبأى نوع من الجنود ، يا لشقائه ، قام
بتلك المحاولة الجنونية ؟ أيا لمشاة أم بالبحارة ؟
أتوسا : بكليهما . فقد كان لمعسكريه قبلتان .
دارا : وكيف استطاع جيش جرار من الرجال أن
يعبر المضيق ؟
أتوسا : ربط ما بين شاطئيه بحبل هنلمسية فنجح في
خلق طريق في اليم .
دارا : وهل فعل ذلك ليقلل اليسفور العظيم ؟
أتوسا : هذا ما حدث فعلا . لقد أعانه عليه إله ما .
دارا : ويلى ! يا له من إله قدير أفقده صوابه !
أتوسا : نحن الآن نشاهد نتائج عمله وأى شر نجح
في القيام به .
دارا : وماذا حدث لهم مما جعلكم ترفعون أصواتكم
بالعويل ؟
أتوسا : قضت هزيمة الأسطول على الجنود من المشاة
دارا : وهكذا سقط الخلق جميعاً صرعى الحراب ؟
أتوسا : نعم . ولهذا تبكى مدينة سوسا فقد جميع
رجالها .
دارا : وا أسفاه على جنودنا الأبطال عماد جيشنا
الباسل !
أتوسا : لقد هلك الناس جميعاً في باكثيريا ، ولم يبق
بها الآن شيخ كبير .
دارا : يا لشقائك ، يا بنى ! يا للشباب الذى سقط
من أبناء الحلفاء !
أتوسا : ويقال إن اكسر كسيس ، وحيداً فريداً مع
عدد قليل
دارا : (مقاطعاً) أى نهاية أصابته ؟ هل وجد
وسيلة للخلاص ؟
أتوسا : نجح بشق الأنفس إلى القنطرة التى تصل
الأرضين .
دارا : وصل سالماً إلى الجانب الآخر من اليابسة ؟
أحق هذا ؟
أتوسا : أجل . فالخبر صريح وواضح وليس فيه
ريبة .

دارا : ما أسرع ما تحققت النبوءة ، فأصابت ابنى !
وقد صب زوس على ابنى نتيجة هذا الوحي ؛
أما عنى ، فقد كنت أدعو أن يأتى بها الآلهة
بعد أمد مديد . ولكن إن سارع المرء إلى
الهلاك ، دفعه الإله دفعة قوية . أما الآن فقد
تفجر ينبوع الشر ، فأصاب جميع أصدقائنا .
ولكن ابنى لم يكن ليدرك هذه الأمور ،
فاعتمد على شبابه المتهور . وأمل أن تمسك
جريان الهيليسبونثوس المقدس في الأغلال
كأنه رقيق ، اليسفور نهر الإله ، وحاول
تغيير مجراه ، محيطاً المجرى الكبير بالقيود التى
صنعها المطارق ، وبذا خلق معبراً لجيش
جرار .

ومع أنه بشر إلا أنه ظن — وهذا حمق —
أنه سيتغلب على جميع الآلهة وخاصة على
پوسيدون . وكيف لا يكون هذا مرضاً
عقلياً استولى على ابنى ؟ وإنى أخشى أن
يصبح المال الذى جمعه بالكد والتعب
غنيمة لأول طارق .

* * *

الجوقة : ما هذا ، يا مولاي دارا ؟ ماذا تستخلص
من كلماتك ؟ وكيف يخلص الشعب الفارسى
من هذه النوائب ويسير إلى ذروة النجاح ؟
دارا : إن لم تغزوا بلاد اليونان ولو كان الجيش
الفارس أكبر من ذلك . فأرض يونان نفسها
تهب حليفة لأهلها .

الجوقة : ما معنى هذا ؟ وكيف تحالفهم أرضهم ؟
دارا : إنها تهلك جوعاً جماهيرنا الفقيرة .
الجوقة : فإن غزونا بجيش منتقى خضت أسلحته ؟
دارا : لن نحظى حتى الجيش المقيم الآن في بقاع
من بلاد اليونان بالرجوع سالماً .

الجوقة : ماذا تعنى ؟ ألا يعبر كل جيش الفرس
مضيق هيل من أوروبا ؟

: سيعبر عدد قليل جداً من هذا الجيش الغفير ، إن وجب أن نصدق نبوءات الآلهة . ناظرين إلى ما حدث فعلاً الآن . فتبوءات الآلهة لا يتحقق بعضها . ويتحقق بعضها الآخر . وإذا كان ذلك كذلك ، فأمل فارغ أن يترك (اكسر كسيس) عدداً من الجنود المختارين . وهم يقيمون الآن حيث يروى نهر اسوبوس السهل عيابه التي تجلب الخصب احبيب إلى بلاد بيوتيا . وهم ينتظرون قضاءهم المختوم وما كتب عليهم من تحمل الشرور ، جزاء ظلمهم والخدامهم لأنهم لم يتورعوا عندما جاءوا إلى بلاد اليونان من نهب تماثيل الآلهة وحرق المعابد . وقد دمرت المذابح واقتلعت هياكل الآلهة من جذورها دون تمييز . لقد كثرت سبائهم وسيكون عذابهم شديداً . وستحل بهم مصائب أخرى في المستقبل . وليس هناك إلى الآن من أساس متين يقيم الشر . إن المتاعب لتهمر على رؤوسهم كما تسيل المياه من النيايح . وسيراق دم القتلى غزيراً في أرض بلاتيا على الحراب الدورية . وستقوم الجثث على الشاطئ دليلاً صامتاً لأعين الناس حتى الجيل الثالث على أنه ينبغي ونحن بشر ، أن تكون أفكارنا متواضعة . فالتعدى إذا ما ازدهر أخرج ثماراً من الأسى وجنى المرء منه محصولاً من اليأس . فإذا شاهدنا أمثال هذه الأشياء وما وقع من جرائمها من عذاب ، وجب علينا أن نفكر في أثينة وفي بلاد اليونان . لا يحقرن أحد محظه الحالي جرياً وراء حظ آخر ، فيذهب محظه الحسن . لأن زوس يعاقب على الأفكار المتعجرفة ، وهو قاض قاس . ولهذا قدموا النصيحة لذلك الشاب كي يثوب إلى رشده ، قائلين له قولاً لئناً ، وحولوا بينه وبين

إغضاب الإلهة بهوره وكبرياته . أما أنت ، أيتها العجوز الحبيبة ، يا أم اكسر كسيس ، ادخلي دارك وانتقي ثوباً لائماً قابلي به ابنتك فلايسه المزركشة قد مزقت في كل موضع من جسده حتى ظهرت خيوطها المتقطعة بسبب ما نزل به من آلام وما حل به من نوائب . أما أنت فاشرحي صدره وخففي عنه بحديثك ، فأنت الوحيدة التي إن سمع كلامها فسيصبر ويحتمل . أما أنا فسأعود إلى باطن الأرض المظلم . أما أنتم ، أيها الشيوخ . فوداعاً . متعوا أنفسكم كل يوم ، على الرغم مما يحيط بكم من شر : فالمال لا نفع له عند الأموات .

(يخفي شبح دارا)

الجوقة : يا لكثرة النوائب الحاضرة والمستقبل التي أبكأت سماعها والتي ستحل بالفرس !

وبعد فترة تقضيها الجوقة في رثاء دارا وتعيد بحاسته ، يظهر اكسر كسيس يندب حظه :
اكسر كسيس : ويلي !

يا لشقائي وحظي البغيض
الذي فاجأني على غرة

يا له من إله قاس أناخ
بوحشية على شعب فارس !

ماذا أصابني ، أنا الشقي ؟ !
لقد انحلت قوى ركبتي عند

ما وقع بعصري على هذه الجماعة من
المواطنين المتقاربة في السن .

أي زوس ، ليتني مت قبل هذا
مع من قضى نحبه ، وليت

الموت لفني في ظلامه مع أولئك
الذين حم قضائهم .

ويستمر اكسر كسيس في الندب والعيول وتعاونه
الجوقة وتنتهي القصة بهذه الخاتمة الصاخبة الحزينة .

حسن المحاضرة للسيوطي

بمستم
الأستاذ إبراهيم الإبياري

١ — تمهيد

هذا إذا استثنينا مصر والشام اللتين عاشتا تلك
الحقبة في ظل المالك ، وكذلك اليمن والمغرب اللتين
لم يبلغهما الغزو المغولي ، ولقد عاشت اليمن عربية كما
عاشت المغرب عربية بربرية :

ويشاء القدر أن يمتحن العرب بمحنة أخرى أواخر
هذا العصر . ففي سنة سبع وتسعين وثمانمائة (٨٩٧ هـ)
خرج المسلمون عن أسبانيا وانقطعت على العرب السبيل
إلى وصل قلعهم .

يطلق المؤرخون على تلك الفترة التي بدأت بسقوط
بغداد في أيدي المغول سنة ست وخسين وثمانمائة
(٦٥٦ هـ) وانتهت بدخول العثمانيين مصر سنة ثلاث
وعشرين وتسعائة (٩٢٣ هـ) : العصر المغولي . وذلك
لسيادة المغول الرقعة العربية من حدود الهند شرقاً إلى
حدود سوريا غرباً ، ما يجاوز القرنين ونصف القرن
بما يقرب من ستة عشر عاماً .

- (١) بدائع الزهور في وقائع الدخور ، ابن أبياس محمد بن أحمد (٩٣٠ هـ) .
- (٢) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ، الشوكاني محمد بن علي (١٢٥٠ هـ) .
- (٣) الحقيقة والحجاز (رحلة) ، عبد الفتى الثنايلى (القرن الثاني عشر) .
- (٤) الخطط التوفيقية ، علي مبارك (١٣١١ هـ) .
- (٥) ذيل لواقع الأنوار القدسية في طبقات العلماء والصوفية ، الشعرائى عبد الوهاب بن أحمد (٩٧٣ هـ) .
- (٦) روضات الجنات ، الموسوى محمد ياقز (القرن الثاني عشر) .
- (٧) المقد اثين في تاريخ البلد الأمين ، القاسى أحمد بن محمد (القرن الثالث عشر) .
- (٨) السنا الباهر بتكليل النور السافر في أخبار القرن الثامن . الشيل محمد بن أبي بكر (١٠٣٨ هـ) .
- (٩) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ، السخاوى محمد بن عبد الرحمن (٩٠٢ هـ) .
- (١٠) طبقات الشافعية ، الأندى .
- (١١) عقود الجواهر في تراجم من لهم خسون مصنفاً فأكبر ، جميل العظم (١٢٥٢ هـ) .
- (١٢) القوائد الهية في تراجم الحنفية . أبو الحسنات الهندي (القرن الثالث عشر) .
- (١٣) قبر السيوطى ، أحمد تيمور .
- (١٤) كشف الظنون ، حاجى خليفة .
- (١٥) الكواكب السائرة بمناب أعيان المائة العاشرة ، القزى محمد بن محمد (١٠٦١ هـ) .
- (١٦) النور السافر في أخبار القرن العاشر ، الميروزى عبد القادر الهندي (١٠٣٨ هـ) .

وكما بطش المغول بالمسلمين في الشرق بطش
الأسبان بالمسلمين في الغرب ، فلقد خرب المغول
وحرقوا ونهبوا وقتلوا ، وكانت الوصمة القاضحة لهم
لإحراقهم المكتبات وإتيانهم على الكتب ، فلقد أحرق
جنكيز خان من الكتب في بخارى ونيسابور وغيرها
من المدن العامرة بالمكتبات ما لا يحصى .

والذى فعله المغول هنا في الشرق فعله الأسبان
هناك في الغرب فلقد نكلوا وشردوا وعذبوا وقتلوا ،
وكانت الوصمة القاضحة لهم إتيانهم على الكتب لإحراقاً
ولإبادة ، وآخر ما كان لهم في ذلك ما فعله الكرديتال
زيمتسى آخر القرن التاسع بمكتبة غرناطة حين حرم
الوجود الثقافي من نحو من ثمانين ألف مجلد .

وهذا المصنف الذى لحق المسلمين في الشرق المغولى
والغرب الأسباني دفع جموعاً من الشرق وجموعاً من
الغرب إلى الهجرة صوب مصر والشام وجنوب المغرب
حيث لا مغول ولا أسبان .

وهكذا ظهرت مدن في هذه الأقاليم الثلاثة أعنى
مصر والشام والمغرب مكان مدن أولى في الشرق مثل
بغداد وبخارى ونيسابور والرى . ومدن أولى كانت في
الغرب مثل قرطبة وإشبيلية وغرناطة ، وإذا التاريخ
يسجل مكان هذه المدن الأولى مدناً جديدة مثل القاهرة
والإسكندرية وأسيوط والقيوم ودمشق وحماة وحلب
وتونس ومراكش ، وإذا هذه المدن يخرج منها علماء
فما كان يخرج من المدن التى سبقتها . وإذا التاريخ يدون
للقاهرة والإسكندرية والأسيوط والقيوم والدمشق
والحمص والحلب والتونس والمراكش كما كان
يدون من قبل للبغداد والكوفة والنيسابور .

وعلى أية حال فلقد أصبحت القاهرة خلال هذا
العصر المغولى عاصمة العالم العربى وغدت ملجأ الأدباء
والعلماء يفلتون إليها من المشرق ومن المغرب .

وهذا التاريخ الذى كادت تمحى صفحاته بأيدي

المغول في المشرق والأسبان في الغرب خلق كثرة من
المؤرخين شغلوا بتدوين ما كادت تذهب به أيدي
المغربين ، نذكر منهم ابن خلكان (٦٨١ هـ) صاحب
وفيات الأعيان ، وابن أبي أصيبعة (٦٦٨ هـ) ،
صاحب طبقات الأطباء ، وصلاح الدين الصقدي
(٧٦٤ هـ) صاحب الوافى بالوفيات ، وأبى القدا
(٧٣٢ هـ) صاحب المختصر في أخبار البشر ، والذهبي
(٧٤٨ هـ) صاحب تاريخ الإسلام ، وابن شاعر
الكتبي (٧٥٤ هـ) صاحب كتاب فوات الوفيات ، وابن
حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ) صاحب الدرر الكامنة ،
والمقريزي (٨٤٥ هـ) صاحب الخطط ، وغيرهم
كثير .

وكما خلقت المحنة هذا الوعي التاريخي الذى شغل
أصحابه بتدوين ما كادت الأحداث تذهب به خلقت
وعياً آخر يتصل بالتاريخ ، ونعنى به النقد التاريخي .
ويكاد يكون ابن الطقطقى (٧٠٢ هـ) بكتابه « الفخرى »
على رأس تلك المدرسة التى بدأت به ، وثبت بآبن
خلدون (٨٠٨ هـ) في مقدمته لتاريخه التى فلسف فيها
الأحداث التاريخية .

وثمة ظاهرة ثالثة لتلك المحنة تتجلى في لفحة المؤلفين
على الجمع الموسوعى حتى أصبح هذا العصر المغولى
يسمى بحق : عصر الموسوعات وعصر المجاميع ، وكما
خافوا على التاريخ خافوا على اللغة فاستكثروا من المعاجم .
وليست هذه الظاهرة بغريبة على عصر أحس الناس فيه
انطواء صفحات وانحسار معالم وذهاب تاريخ فيما بين
عشية وضحاها .

ومن أصحاب الموسوعات والمجاميع والمعاجم في
هذا العصر ابن منظور (٧١١ هـ) صاحب لسان
العرب ، والوطواط (٧١٨ هـ) صاحب مباحج الفكر ،
والنويرى (٧٣٢ هـ) صاحب نهاية الأرب ، وابن
فضل الله العسرى (٧٤٨ هـ) صاحب مسالك الأبصار ،

والتيروز أبادي (٨١٧هـ) صاحب القساموس ،
والقلقشندى (٨٢١هـ) صاحب صبح الأعشى .

٢ - جلال الدين السيوطي

في ظل هذا العصر المغولي الذي خصته المحنة بتلك
اللهفة الحافزة للجمع على صورتيه الخاصة والعامة ،
وبتلك الغيرة الحافزة له على تعمق الأحداث وفلسفتها ،
نشأ رجلنا جلال الدين السيوطي وعاش ومات .

ولقد أغنانا صاحبنا عن تتبع أخباره التي تتصل
بمولده ونشأته وجمعها من مظانها عما كتبه هو عن نفسه
في كتابه «حسن المحاضرة» ، وكأنه نظر في ذلك إلى ما فعله
من قبله ، عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي في ذيله على
تاريخ نيسابور ، وياقوت الحموي في كتابه معجم
الأدباء ، وابن الخطيب في كتابه الإحاطة ، والحافظ
تقي الدين القاسمي في كتابه العقد الثمين في تاريخ البلد
الأمين بمن ولى مصر في الإسلام ، وابن حجر
العسقلاني في كتابه الأعلام ، وأبو شامة في كتابه
الروضتين . وإليك ما قاله السيوطي عن نفسه :

عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد بن سابق
الدين بن الفخر عثمان بن ناظر الدين محمد بن سيف
الدين خضر بن نجم الدين أبي الصلاح أيوب بن ناصر
الدين محمد بن الشيخ همام الدين الهمام الحصري
الأسيوطي .

أما جدي الأعلى «همام الدين» فكان من أهل
الحقبة ومن مشايخ الطريق - وسيأتي ذكره في قسم
الصوفية - ومن دونه كانوا من أهل الوجاهة والرياسة ،
منهم من ولى الحكم ببلده ، ومنهم من ولى الحسبة بها ،
ومنهم من كان تاجراً في صحبة الأمير شيخون ، وبني
مدرسة بأسيوط ووقف عليها أوقافاً ، ومنهم من كان
متمولاً . ولا أعرف منهم من خلد العلم حق الخدمة

إلا والدي^(١) . وسيأتي ذكره في قسم الفقهاء الشافعية .
وأما نسبنا بالحصري ، فلا أعلم ما تكون إليه هذه
النسبة ، إلا الحصرية محلة ببغداد . وقد حدثني من أتق
به أنه سمع والدي رحمه الله تعالى يذكر أن جده
الأعلى كان أعجمياً أو من الشرق ، فالظاهر أن النسبة
إلى المحلة المذكورة .

وكان مولدي^(٢) بعد المغرب ليلة الأحد مسهل
رجب سنة تسع وأربعين وثمانمائة ، وحملت في حياة
أبي إلى الشيخ محمد المخلوب . (جل كان من كبار
الأولياء بجوار المشهد النجسي ، فبركه على .

ونشأت يتيماً فحفظت القرآن ولى دون ثمان سنين .
ثم حفظت العمدة ومنهاج الفقه والأصول وألفية ابن
مالك ، وشرعت في الاشتغال بالعلم من مسهل سنة
أربع وستين ، فأخذت الفقه والنحو عن جماعة من
الشيخوخ ، وأخذت الفرائض عن العلامة فرضي زمانه
الشيخ شهاب الدين الشارمساحي^(٣) ، الذي كان يقال
إنه بلغ السن العالية وجاوز المائة بكثير ، والله أعلم
بذلك . وقرأت عليه في شرحه على المجموع .

وأجرت بتدريس العربية في مسهل سنة ست
وستين . وقد ألفت في هذه السنة ، فكان أول شيء
ألفته : شرح الاستعاذة والبسملة ، وأوقفت عليه
شيخنا شيخ الإسلام علم الدين البلقيني ، فكتب عليه
تقريراً . ولازمته في الفقه إلى أن مات ، فلازمت ولده
فقرأت عليه من أول التدريس لوالده إلى الوكالة ،
وسمعت عليه من أول الحاوي الصغير إلى العدد ، ومن
أول المنهاج إلى الزكاة ، ومن أول التنبيه إلى قريب من
باب الزكاة ، وقطعة من الروضة من باب القضاء ، وقطعة

(١) ولد بأسيوط . وتولى قضاء قبل أن يرحل إلى القاهرة
ثم ولى الفقه بالجامع الشينوفي وخطب بالجامع الطولوني . توفي
سنة ٨٨٥هـ .

(٢) كان مولده بالقاهرة .

(٣) نسبة إلى : شارمساح : قرية قريبة من دمياط .

من تكملة شرح المنهاج للزركشي ، ومن إحياء الموات
إلى الوصايا أو نحوها . وأجازني بالتدريس والافتاء من
سنة ست وسبعين وحضر تصديري .

فلما توفي سنة ثمان وسبعين لزم شيخ الإسلام
شرف الدين المناوي فقرأت عليه قطعة من المنهاج ،
وسمعه عليه في التقسيم ، إلا مجالس فائتي . وسمعت
دروساً من شرح البهجة ومن حاشية عليها ومن تفسر
البيضاوي .

ولزمت في الحديث والعربية شيخنا الإمام العلامة
تقي الدين الشبلي الحنفي فواظبته أربع سنين ، وكتب لي
تقريباً على شرح ألفية ابن مالك وعلى جمع الجوامع
في العربية تألّفي ، وشهد لي غير مرة بالتقدم في العلوم
بلسانه وبثاقه ، ورجع إلى قولي مجرداً في حديث ، فانه
أورد في حاشيته على الشفاء حديث ابن أبي الجمراء في
الاسراء ، وعزاه إلى تخريج ابن ماجه ، فاحتجت إلى
إبراده بسنده ، فكشفت ابن ماجه في مظنته فلم أجده
فررت على الكتاب كله فلم أجده ، فاهتم نظري ،
فررت مرة ثانية فلم أجده . فعدت ثالثة فلم أجده ،
ورأيت في معجم الصحابة لابن قانع ، فجئت إلى الشيخ
وأخبرته ، فبمجرد ما سمع مني ذلك أخذ نسخه وأخذ
القلم فضرب على لفظ ابن ماجه وألحق ابن قانع في
الحاشية ، فأعظمت ذلك وحبته لعظم منزلة الشيخ في
قلبي واحتقاري في نفسي ، فقلت : ألا تصبرون لعلمكم
تراجعون . فقال : لا ، إنما قلدت في قولي ابن ماجه
البرهان الحلبي .

ولم أنفك عن الشيخ إلى أن مات ولزمت شيخنا
العلامة أستاذ الوجود محيي الدين الكافيجي أربع عشرة
سنة ، فأخذت عنه الفنون من التفسير والأصول
والعربية والمعاني وغير ذلك ، وكتب لي إجازة عظيمة .
وحضرت عند الشيخ سيف الدين الحنفي دروساً
عديدة في الكشف والتوضيح وحاشيته عليه وتلخيص
المفتاح والعصيدة .

وشرعت في التصنيف في سنة ست وستين ،
وبلغت مؤلفاتي إلى الآن ثلاثمائة كتاب سوى ما غسلته
ورجعت عنه .

وسافرت بحمد الله تعالى إلى بلاد الشام والحجاز
واليمن والهند والمغرب والتكرور . ولما حججت شربت
من ماء زمزم لأمر ، منها : أن أصل في الفقه إلى رتبة
الشيخ سراج الدين البلقيني . وفي الحديث إلى رتبة
الحافظ ابن حجر .

وأفيت من مستهل سنة إحدى وسبعين وعقدت
املاء الحديث من مستهل سنة اثنين وسبعين . ورزقت
التبحر في سبعة علوم التفسير والحديث والفقه والنحو
والمعاني والبيان والبدیع على طريقة العرب والبلغاء لا على
طريقة العجم وأهل الفلسفة . والذي أعتقده أن الذي
وصلت إليه من هذه العلوم السبعة سوى الفقه والتقول
التي أطلعت عليها فيما لم يصل إليه ولا وقف عليه أحد
من أسياني فضلاً عن هو دونهم . وأما الفقه فلا أقول
ذلك فيه بل شيخى فيه أوسع نظراً وأطول باعاً ،
ودون هذه السبعة في المعرفة أصول الفقه والجدل
والتصريف ، ودونها الإنشاء والتوسل والفرائض ،
ودونها القراءات ، ولم آخذها عن شيخ ، ودونها
الطب . وأما علم الحساب فهو أعسر شيء على وأبعده
من ذهني ، وإذا نظرت في مسألة تتعلق به فكأنما أحاول
جبلا أحمله .

وقد كملت عندي الآن آلات الجهاد بحمد الله
تعالى ، أقول ذلك تحدثاً بنعمة الله تعالى لا فخراً أو أي
شيء في الدنيا حتى يطلب تحصيلها في الفخر .

وقد أزف الرحيل وبدا الشيب وذهب أطيب
العمر ، ولو شئت أن أكتب في كل مسألة مصنفاً
بأقوالها وأدلتها النقلية والقياسية ومداركها ونقوضها
وأجوبتها والموازنة بين اختلاف المذاهب فيها لقدرت
على ذلك من فضل الله لا بحولي ولا بقوتي ، فلا حول
ولا قوة إلا بالله ما شاء الله لا قوة إلا بالله .

وقد كنت في مبادئ الطلب قرأت شيئاً في علم المنطق ثم ألقى الله كراهته في قلبي . وسمعت أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه فتركته لذلك ، فعوضني الله تعالى عنه علم الحديث الذي هو أشرف العلوم .

وأما مشاغبي في الرواية سماعاً وإجازة فكثيرون أوردتهم في المعجم الذي جمعتهم فيه ، وعدتهم نحو مائة وخمسين ، ولم أكثر من سماع الرواية لاشتغالي بما هو أهم ، وهو قراءة الدراية . وهذه أسماء مصنفاتي لتستفاد : ثم أخذ السيوطي يصنف كتبه فنوناً ، ذاكراً مع كل فن ما معه من كتب . وبدأ بفن التفسير والقراءات ١ - فأحصى في هذا الفن أربعة وعشرين كتاباً نذكر منها :

- ١ - الإتيان في علوم القرآن . طبع .
 - ٢ - الدر المنثور في التفسير المأثور . طبع .
 - ٣ - مفحات الأقران في مبهات القرآن . طبع .
 - ٤ - شرح الشاطبية (في القراءات) . طبع .
- ب - وثني بفن الحديث وما يتصل به وأحصى في هذا الفن تسعين كتاباً ، نذكر منها :
- ٥ - إسعاف المبطل برجال الموطأ . طبع .
 - ٦ - الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج . طبع .
 - ٧ - تلريب الراوي في شرح تقريب النواوي . طبع .
- ج - وثالث بفن الفقه وما يتصل به ، وأحصى في هذا الفن اثنين وعشرين كتاباً ، نذكر منها :
- ٨ - مختصر الروضة - أعني : لروضة في الفروع - ويسمى : الغنية . ذكره حاجي خليفة . وقال : لم يتم .

- ٩ - نظم جمع الجوامع . ذكره حاجي خليفة عند الكلام على جمع الجوامع في أصول الفقه للسبكي . وقال : ونظمه السيوطي وسماه : الكون الساطع . وشرح هذا المنظوم له أيضاً .
- ١٠ - تشنيف الأسعاج بمسائل الإجماع . ذكره حاجي خليفة .

د - ثم أورد الكتب المفردة في مسائل مخصوصة وأحصى في هذا الباب ثلاثة وأربعين كتاباً نذكر منها : ١١ - ميزان المعدلة في شأن البسلة . ذكره حاجي خليفة .

١٢ - المصابيح في صلاة التراويح . ذكره حاجي خليفة .

١٣ - بلغة المحتاج في مناسك الحاج . ذكره حاجي خليفة .

هـ - وبعد هذا الفن الرابع ذكر الفن الخامس وهو فن العربية وما يتصل به ، وأحصى في هذا الفن أربعين كتاباً نذكر منها :

١٤ - شرح شواهد المغني . مطبوع .

١٥ - جمع الجوامع . طبع .

١٦ - جمع الهوامع ، وهو شرح لجمع الجوامع . طبع .

و - ثم الفن السادس ، وهو فن الأصول والبيان والتصوف ، وقد أحصى فيه اثنين وعشرين كتاباً ، نذكر منها :

- ١٧ - عقود الجمان في المعاني والبيان . طبع .
- ١٨ - شرح الكوكب الوقاد في الاعتقاد ، للسخاوي . وقد ذكره حاجي خليفة .
- ١٩ - الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال ، وقد ذكره حاجي خليفة .

ز - ثم الفن السابع وهو فن التاريخ والأدب ، وهو خاتم الفنون ، وقد أحصى فيه ستة وأربعين كتاباً ، نذكر منها :

- ٢٠ - طبقات الحفاظ . مطبوع .
- ٢١ - بغية الوعاة . مطبوع .
- ٢٢ - طبقات المفسرين . مطبوع .
- ٢٣ - ديوان شعر . وقد ذكره حاجي خليفة .
- ٢٤ - شرح بانث سعاد . وقد ذكره حاجي خليفة .

غير أن عدد الكتب التي ذكرها السيوطي لا يبلغ
الثلثمائة كما ذكر . وليس بعيداً أن يكون في الكتاب
سقط ، أعني كتاب حصن المحاضرة .

وقد عد له بروكلمان نحواً من خمسة عشر وأربعمائة
مؤلف .

كما أحصى له حاجي خليفة في كتابه كشف
الظنون نحواً من ستة وسبعين وخمسمائة كتاب . ومن قبل
هذين أحصى له ابن أبياس في تاريخه والشعراني في ذيل
طبقاته . فيقول ابن أبياس : بلغت مؤلفاته ستائة مؤلف ،
ويقول الشعراني : له من المؤلفات أربعمائة وستون
مؤلف مذكورة في فهرس كتبه .

والشعراني مؤرخ معاصر عاصر السيوطي وحضر
وفاته في القاهرة والصلاة عليه . ونحن نعرف أن
السيوطي اعتزل الناس في أواخر أيامه وترك الافتاء
والتدريس وسكن في جزيرة الروضة (المنيل) متجرباً
للعباداة والاشتغال بالتأليف وألف في ذلك كتابه
« التنفيس في الاعتذار عن الافتاء والتدريس » ، وبقي
على ذلك في الروضة لم يتحول عنها إلى أن مات . وعلى
هذا فليس بعيداً أن تكون له هذه المؤلفات التي ذكرها
الشعراني ، وأن ما زاد منها على ما ذكره هو في كتاب
حصن المحاضرة يكون قد تم وضعه بعد تأليفه كتابه هذا
وحين خلا إلى نفسه في الروضة .

وقد أحصى له يوسف سركيس في كتابه معجم
المطبوعات العربية اثنين وتسعين كتاباً تم طبعها لعهد
(١٣٣٩ هـ - ١٩١٩ م) .

وإذا عرفنا أن من بين هذه المؤلفات المذكورة
للسيوطي رسائل صغيرة يقول عنها السخاوي : رأيت
ما هو في ورقة وأما ما هو فوق الكراسة فكثير .

وبين أيدينا مجموع له مطبوع اسمه الحاوي
للفتاوى يضم فنوناً مختلفة في الفقه وعلوم التفسير والحديث
والأصول والنحو والاعراب وغيرها ، يقع هذا كله

في نحو خمسين وسبعائة صفحة (٧٥٠) ويضم نحواً من
ثمانية وسبعين كتاباً . أكثرها من بين الكتب التي
ذكرها السيوطي .

إذا عرفنا هذا نكاد نفهم كيف اتسعت الأعوام
الخمس والأربعون التي عكف فيها السيوطي على
التأليف لهذا العدد الكبير من المؤلفات - فهو قد بدأ
التأليف ، كما يقول في ترجمته لنفسه - سنة ست
وستين وثمانمائة ، وكانت وفاته سنة ٩١١ هـ - ولم
نستكثرها عليه ، ووقفنا موقف الشك مما جرحه به
معاصره ومنافسه السخاوي ، حين يقول في كتابه
« الضوء اللامع » عن السيوطي : واختلس حين كان
يتردد إلى مما عملته كثيراً ، كالخصال الموجهة للظلال ،
والأسماء النبوية ، والصلاة على النبي صلى الله عليه
وسلم ، وموت الأنبياء ، وما لا أحصره . بل أخذ من
كتب المكتبة المحمودية^(١) وغيرها كثيراً من التصانيف
التي لا عهد لكثير من العصريين بها فغير منها يسيراً وقدم
وأخر ونسبها لنفسه وهول في مقدماتها بما يتوهم منه
الجاهل شيئاً مما لا يوقى بحقه .

والذي ذكره السخاوي عن السيوطي صرح به
السيوطي عن نفسه ، وذلك عن الكتب التي كانت
لغيره واختصرها هو أو يسرها . وما نطقن الذي فعله
السيوطي يعاب عليه كما لم يعب على كثير ممن سبقوه
وفعلوا فعله ، ونحن نعلم كم نال السخاوي من غير
السيوطي وكما شهر بمؤلفين كما شهر بالسيوطي ، منهم
ابن تقي يردى صاحب النجوم الزاهرة ، وأبو البقاء
البلدري صاحب سحر العيون .

ولعل عبارة ابن أبياس عن السخاوي تغنيها عن
التعريف بمنهج ، فلقد قال ابن أبياس عنه : إنه ألف
كتاباً فيه كثير من المساوئ في الناس .

(١) أنشأ هذه المكتبة الأمير جلال الدين محمود بن علي وعيا
يقول المقرئ : لا يعرف بديار مصر والشام مثلاً .

والسيوطي نفسه لم يسكت عن السخاوي فقد وضع فيه رسالة أسماها : مقامة الكاوي على تاريخ السخاوي . يقول في أولها : ما ترون في رجل ألف تاريخاً جمع فيه أكابر وأعياناً ، ونصب لأكل لحومهم خواناً ، فلا يذكر إلا المساوي وتلب الأعراض ، وفوق فيه سهاماً على قدر أغراضه ، والأعراض هي الأغراض ، وجعل لحم المسلمين جملة طعامه وإدامه ، واستغرق في أكلها أوقات فطره وصيامه .

والغريب أن الذي اتهم به السخاوي السيوطي من انتحال لبعض كتبه اتهم به السيوطي عالماً معاصراً له هو القسطلاني ، وزعم أنه كان يسرق من كتبه ويقطع منها ، وقد جمع بينهما - أعني بين السيوطي وبين القسطلاني - شيخ الإسلام لذلك العهد زكريا الأنصاري واستمع لهما .

وما يدرينا لعل ذلك العصر أظلم كثيراً من أمثال ما جرى بين السخاوي والسيوطي ، وما جرى بين السيوطي والقسطلاني ، وأن هذا كان مظهره السائد : ولقد قرأت للرجل في ترجمته لنفسه شغفه بالتحصيل وأمله في أن يبلغ مرتبة البارزين ثم انقطاعه للتدريس والفنثيا ، وأحب أن أزيدك أنه كان إلى هذا عفيفاً كريماً صالحاً تقياً لا يمد يده لسلطان ولا يقف بباب وزير أو أمير .

ويروي الذين ترجموا له أن السلطان الغوري أرسل إليه مرة خصياً وألقى ديناراً ، فرد الدينار وأخذ الخصى ثم اعتقه وجعله خادماً في الحجرة النبوية ، وقال لرسول السلطان : لا تعد تأتينا قط بهدية فإن الله أعاننا عن مثل ذلك .

وحين عاش الرجل عظيماً يعف عما في يد الأمراء والوزراء ، سعى إليه الأمراء والوزراء وعز في أنفسهم حين عز في نفسه .

وحسبك عنه أنه لما مات سنة إحدى وعشرة وتسعمائة (٩١١ هـ) لم يتعرض أحد لتركته ، مع أن

الزمن كان زمن جور . وإليك ما قاله جمال الدين الشبلي في كتابه « السني الباهر بتكميل النور السافر » : « ودفن في قبر والده - يعني والده السيوطي - وعمل له الأمير الكبير قرقاش صندوقاً من خشب وسيراً أسود خليفتي - خليفتي - مطرز بالأبيض بآية الكرسي . وصار ضريحه مقصوداً بالزيارة والتبرك » .

ثم يقول : « ولما مات لم يتعرض أحد في تركته مع أن الزمن كان زمن جور ، وقال الغوري : لم يقبل الشيخ منا شيئاً في حياته ، فلا نتعرض لتركته » .

ويقول الشعراني في ذيل طبقاته : ولما جئت إلى مصر قبيل موته اجتمعت به مرة واحدة تبركاً ثم بعد شهر سمعت ناعبه ينعي موته إلى أن يقول : مات رضي الله عنه في صفر ليلة الجمعة تاسع عشر جمادى الأولى سنة إحدى عشرة وتسعمائة ، ثم يقول : وكان له مشهد عظيم .

ويقول الغزي في الكواكب السائرة : وكان له مشهد عظيم وصلى عليه غائبة بدمشق بالجامع الأموي يوم الجمعة ثامن رجب من سنة إحدى عشرة وتسعمائة . وقد حقق العلامة المغفور له أحمد تيمور مكان قبره في مقال نشره بمجلة الزهراء سنة ١٣٤٦ هـ ثم خرج هذا المقال في كتيب صغير بعنوان « قبر الإمام السيوطي ، وتحقيق موضعه » .

وقد انتهى المحقق إلى أن قبر السيوطي في المكان المعروف عند العامة ببوابة السيدة عائشة .

ويقول أحمد تيمور : وقبره مشهور عند أهل هذه الناحية يعرفه الخلف عن السلف من زمن وفاته إلى اليوم لا يشك في ذلك شك ، ويرجع الفضل في حفظه من الدور كل هذه المدة إلى حسن اعتقاد الناس فيه وقصدهم إياه بالزيارة كل حين وكانوا يقيمون له حضرة كل أسبوع ، ثم أبطلوها واقتصروا على المولد الذي اعتادوا عمله كل سنة في نصف شعبان .

٣ - حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة

ولقد علمت العصر الذي أُنزل السيوطي وروحه ، وأنه كان عصر موسوعات ، أي عصر عموم لا خصوص ، وإن نظرة في كتب السيوطي التي مرت بك تفنك على أن الرجل مثل عصره التمثيل كله ، وهو وإن لم يجمع جهده في كتاب موسوعي واحد ، كما فعل النويري والعمرى فقد ترك جهداً موزعاً في كتب لو انضافت مثلت موسوعة تحكى موسوعة النويري وموسوعة العمرى .

وثمة رجال في هذا العصر جهدوا جهد السيوطي وعدوا من أصحاب الموسوعات وإن لم يكونوا منها بمعناها الدقيق ، مثل الطوسي (١٦٧٢هـ) والفتازاني (٧٩١هـ) والجرجاني (٨١٦هـ) والفتاوى (٨٢٤هـ) وهذا الكتاب - أعنى حسن المحاضرة - هو إلى لحنه التاريخي عمل موسوعي ، ولو أنه انضافت إليه جهود من تلك الجهود التي فرقها المؤلف لاستقام موسوعة كبيرة .

غير أنه على الرغم من هذا مرجع للكثير في الكثير من الأمور التي تتصل بهذا الموضوع الخاص ، أعنى مصر ، فهو يضم أخبار مصر منذ القدم . يقدم بذكر المواضع التي وقع فيها ذكر مصر ، وذكر الأحداث التي ورد فيها ذكرها ، ثم يعقب بفصلين أولهما في آثار موقوفة والآخر في آثار أوردها المؤلفون في أخبار مصر ثم يصف إقليم مصر ويذكر من نزلها من أولاد آدم عليه السلام ، ثم من ملك مصر قبل الطوفان وبعده ، ثم من دخلها من الأنبياء ومن كان بها من الصديقين والسحرة الذين آمنوا بموسى ، ثم من كان بها من الحكماء ، وقتل عوج ، وعجائبها القديمة ، ونخص الأهرام بحديث طويل ، ثم يذكر بناء الإسكندرية ومنازلها وعجائبها .

وقد زار هذا القبر النابلسي في أوائل القرن الثاني عشر ، ذكر ذلك في رحلته الكبرى المسماة بالحقيقة والحجاز فقال : ثم ذهبنا إلى مزار الشيخ الإمام والعالم المهام جلال الدين السيوطي رحمه الله تعالى صاحب التصانيف العديدة والكتب المعتبرة المفيدة وهو مدفون في مكان مخصوص به وحوله قبور أخرى وعلى قبره ثوب أخضر وقبة مبنية في بيت لطيف ومحل شريف فيه الجلالة والهيبة والعرفان ولوامع الأنوار والأسرار .

كما زاره من بعد النابلسي في أوائل القرن الثالث عشر الفاسي وذكر ذلك في رحلته إلى الحجاز .

وفي مدينة أسيوط مسجد يعرف بمجامع سيدى جلال الدين السيوطي وبه ضريح تزعم العامة جهلاً أنه ضريح السيوطي ومن عاداتهم إقامة مولد له كل سنة ليلة السابع والعشرين من شعبان . وهذا المسجد يعرف عند أهل العلم باسم مسجد الحمصى .

ولم يعرف سبب نسبة هذا المسجد إلى السيوطي : ويقول أحمد تيمور : والذي يسبق إلى الظن أنه المدرسة التي ذكرها - أي السيوطي - في حسن المحاضرة في ترجمته لنفسه وقال : إن أحد أجداده بناها بأسيوط ووقف عليها أوقافاً . وإذا صح ذلك فلا يبعد أن يكون الضريح الذي به هو ضريح بانيه أو أحد ذويه ، ثم بمرور الزمن ونموض الحقيقة نسب المسجد والضريح إلى السيوطي نفسه لشهرته . وعلى هذا فنسبته إلى الحمصى عند الخاصة ربما كانت لتجديده له أو توليه الإمامة والتدريس فيه .

ويقول تيمور : وثمة فئة في أسيوط تزعم أنها من ذرية السيوطي^(١) ، ويعرف كل فرد منها بالجلالى . ولكن المحققين أجمعوا على أن السيوطي لم يعقب ، فلعل نسبهم إليه كانت عن علاقة لاتصلح بهذا الضريح .

(١) سيوط وأسيوط : اسمان لمكان بعينه في صعيد مصر معروف .

ثم يمهّد للدخول العرب مصر بذكر دخول عمرو ابن انعاص إليها في الجاهلية وكتاب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المقوقس ، وبعث أبي بكر إلى المقوقس خاطباً ، ثم يذكر فتح مصر في خلافة عمر ، ويعرض للخلاف بين العلماء : هل فتحت صلحاً أو عنوة ، وبناء المسجد الجامع والنبور والحمامات واختطاط الجزيرة ، ويذكر المقطم وجبل يشكر ، ثم فتوح القيوم وبرقة والنوبة ، ثم يتكلم عن الجزيرة والمكس على أهل الدمة .

ومضى يذكر القطائع ومرقع الجند ، وحفر خليج أمير المؤمنين ، وانتقاض عهد الإسكندرية . وبعد هذا يفرّد الحديث لمن دخل مصر من الصحابة كما أوردهم في كتابه « در السحابة فيمن دخل مصر من الصحابة » .

ثم يذكر من كان بمصر من التابعين ، ثم مشاهيرهم الذين خرج لهم أصحاب الكتب الستة ، ثم من كان بها من الأئمة المجتهدين ، في تراجم مستوفية . ولا ينسى أن يترجم لنفسه تلك الترجمة التي سقناها لك ، ثم يذكر من كان بمصر من حفاظ الحديث ونقاده ومن لم يبلغ درجة الحفاظ ، ثم من كان بها من فقهاء الشافعية من المالكية ثم الحنفية والحنابلة .

ثم يذكر من كان بمصر من أئمة القراءات والصلحاء والزهاد والصوفية وأئمة النحو واللغة وأرباب المقولات وعلوم الأوائل والحكماء والأطباء والمنجمين والوعاظ والقصاص والمؤرخين والشعراء والأدباء .

وإلى هنا ينتهي من الجزء الأول ويبدأ في الجزء الثاني من الكتاب .

فيذكر أمراء مصر منذ أن فتحت إلى أن ملكها بنو عبيد ، ثم أمراءها من بني عبيد ، ثم أمراءها منذ أن ملكها بنو أيوب إلى أن اتخذها العباسيون داراً للخلافة .

ثم من قام بها من الخلفاء العباسيين . ثم يعرض لأمر اصطلاحية ، فيذكر الفرق بين السلطان والملك وأرباب الوظائف .

ثم يعود فيذكر قضاة مصر مستأنساً بابن عبد الحكم يسوقهم من غير تفرقة حين لم تكن ثمة مذاهب ، ثم يذكر قضاة الحنفية ثم المالكية ثم الحنابلة .

ثم يذكر وزراء مصر ، ثم كتاب السر ، ثم يتحدث عن جوامع مصر بادئاً بجامع عمرو ثم جامع ابن طولون ثم الجامع الأزهر ثم جامع الحاكم .

ثم يذكر أمهات المدارس والخانقاه ، بادئاً بالمدرسة الصلاحية ثم خانقاه سعيد السلحدار ثم المدرسة الكاملية ثم المدرسة الصلاحية ثم الظاهرية القديمة ثم المنصورية ثم الناصرية ثم الخانقاه البيبرسية ثم خانقاه قوسون وخانقاه شيخو ثم مدرسة صرغتمش والسلطان حسن والظاهرية والمؤيدية .

وبعد هذا يذكر الحوادث الغريبة الكائنة بمصر . وبعدها يذكر الطريق إلى مكة ثم حمام الرسائل .

ثم يذكر أموراً متفرقة في الزرى والكتابة على التقاليد والمعاملة ولطائف مصر ، ثم يتحدث عن النيل وجزيرة الروضة والمقابر والخليج وبركة الجيش .

ثم يحتم الكتاب بذكر ما في مصر من الرياحين والأزهار والقواكه وما جاء فيها من أشعار .

فأنت بهذا بين يدي موسوعة عن مصر محيطية ، لولا جهد السيوطي في جمعها من مظانها المتفرقة ما اجتمعت ولظلت متفرقة .

وحسبك أن تستمع للسيوطي وهو يقدم جهده في مقدمته لموسوعته هذه والكتب التي رجع إليها ، يقول : وقد طالعت على هذا الكتاب كتباً شتى منها :

فتوح مصر لابن عبد الحكم ، وفضائل مصر للكندي ، وتاريخ مصر لابن زولاق ، والخطط للقضاة ، وتاريخ مصر لابن ميسر ، وإيقاظ المتغفل واتعاظ

المأمل ، لتاج الدين محمد بن عبد الوهاب بن التوج
الزبيدي ، والخطوط للمقرئ ، والمسالك لابن فضل الله
العمرى ، ومختصره للشيخ تقي الدين الكرمانى ،
ومباهج الفكر ومناهج العبر لمحمد بن عبد الله الأنصارى .
وعنوان السير لمحمد بن عبد الملك الحمدانى ، وتاريخ
الصحابة الذين نزلوا مصر لمحمد بن الربيع الجيزى ،
والتجريد فى أسماء الصحابة للذهبي ، والإصابة فى
معرفة الصحابة لابن حجر ، ورجال الكتب العشرة
للحسينى ، وطبقات الحفاظ للذهبي ، وطبقات
الشعراء له ، وطبقات الشافعية للسبكي وللانصوى ،
وطبقات المالكية لابن فرحون ، وطبقات الحنفية لابن
دقاق ، ومرآة الزمان لسبط بن الجوزى ، وتاريخ
الإسلام للذهبي ، والعبر له ، والبداية والنهاية لابن
كثير ، ولإنباه الغمر بأبناء العمر لابن حجر ، والطالع
السعيد فى أخبار الصعيد للكمال الادفوى ، وسميع الهدى
فى أخبار النبيل لأحمد بن يوسف التيفاشى ، والكروان
لابن أبى حجلة ، وثمار الأوراق لابن حجة .

فهذه نحو من ثلاثين كتاباً خصها السيوطى بالذكر ،
وما أهمله وجاءت الإشارة إليه فى ثنايا الكتاب يكاد
يبلغ هذا القدر الذى ذكره .

كل هذه المراجع كانت منها مادة هذا الكتاب ،
أعنى : حسن المحاضرة .

ولقد كان السيوطى أميناً حين نقل ، كان يعزو
القول إلى صاحبه فى الكثير ويسكت عنه فى القليل
الذى شارك فيه أكثر من مرجع .

فهو حين يتكلم على من دخل مصر من الصحابة
يقول : قد ألف الإمام محمد بن الربيع الجيزى فى ذلك
كتاباً فى مجلد ذكر فيه مائة وثيقاً وأربعين صحابياً ،
وقد فاتته مثل ما ذكر أو أكثر ، وقد ألف فى ذلك

تأليفاً لطيفاً استوعبت فيه ما ذكره وزدت عليه
ما فاتته من تاريخ ابن عبد الحكم وتاريخ ابن يونس
وطبقات ابن سعد وتحريد الذهبي وغيرها ، فزاد فى
العدة على ثلاثمائة .

ولكى يكون أميناً يثبت ما لسابقه من غير أن
يضره ذلك فيقول :

ولقد أردت أن ألخص كتاب محمد بن الربيع
الجيزى وأضم إليه ما فاتته مرفوعاً عليه صورة (ك) .
وهو يعنى أن يميز ما له مما لسابقه بهذا الحرف الذى
وضعه فوق الذى زاده هو .

والذى فعله هنا فعله فى مواضع مختلفة حين نقل
عن كتاب يعينه فعله مع كتب أخرى وهو ينقل عن
أصحابها فيقول : قال ابن فضل الله ، وقال صاحب
المرآة ، وقال التيفاشى ، وقال المقرئ ، وقال ابن
المتوج ، وقال ابن عبد الحكم : وذكر الحافظ فى كتاب
الأمصار .

ولكن إذا شاع المنقول عدل عن ذكر اسم
المنقول عنه .

فهو حين يذكر من كان بمصر من الشعراء
والأدباء ناقلاً عن أكثر من مرجع يعضى فى ذكر
التراجم دون أن يعزو نقله ، ولكنك على الرغم من هذا
نراه خلال الترجمة يصرح باسم المنقول عنه حين يورد
رأياً له . وإليك هذا الفصل عن :

ذكر من كان بمصر من المؤرخين
سعيد بن عفير — عبد الرحمن بن عبد الله بن
عبد الحكم — محمد بن الربيع الجيزى ، مروا — عمارة
ابن وثيمة بن موسى أبو رفاعة الفارسى ، صاحب
التاريخ على السنين . قال ابن كثير : ولد بمصر وحدث
عن أبى صالح كاتب الليث وغيره ، مات سنة تسع

وثمانين ومائتين - الطحاوى : مر - الحسن ابن القاسم
ابن جعفر بن دحية أبو على الدمشقي ، من أبناء المحدثين .
قال ابن كثير ، كان إخبارياً ، له في ذلك مصنفات .
حدث عن العباس بن الوليد السدوسي وغيره . مات
بمصر سنة سبع وعشرين وثلثمائة وقد أناف على
الثمانين - أبو سعيد بن يونس صاحب تاريخ
مصر ، مر في الحفاظ - أبو عمر الكندي محمد بن
يوسف بن يعقوب صنف فضائل مصر ، وكتاب
قضاة مصر ، كان في زمن كافور بن زولاقي - أبو محمد
الحسن بن إبراهيم بن الحسين المصري المؤرخ ، صنف
كتاباً في فضائل مصر ، وذيلاً على قضاة مصر للكندي .
مات في ذي القعدة سنة سبع وثمانين وثلثمائة عن إحدى
وثمانين سنة - المسيحي الأمير المختار عز الملك محمد بن
عبدالله بن أحمد الحراني ، صاحب التصانيف . قال
في العبر : كان رافضياً ، صنف تاريخ مصر ، وكتاباً
في النجوم ، وكتاب التلويع والتصريح من الشعر ،
وكتاب أنواع الجماع . مات سنة عشرين وأربعمئة عن
أربع وخمسين سنة - القضاعي ، مر في الشافعية -
القفطى الوزير جمال الدين على بن يوسف بن إبراهيم
الشيباني ، وزير حلب ، صاحب تاريخ النحاة ،
وتاريخ اليمن ، وتاريخ مصر ، وتاريخ بني بويه ،
وتاريخ بني سلجوق . ولد بقطنة سنة ثمان وستين
 وخمسمائة ، ومات بحلب سنة ست وأربعين وستمائة -
محمد بن عبد العزيز الإدريسي الشريف العلوي ،
كان من فضلاء المحدثين وأعيانهم ، سمع الكثير وألف
المفيد في أخبار الصعيد ، ولد في رمضان سنة ثمان
 وستين وخمسمائة ، وتوفي بالقاهرة في صفر سنة تسع
 وأربعين وستمائة - ولده : جعفر ، ولد بالقاهرة في
شوال سنة إحدى عشرة وستمائة ، وسمع من ابن الجيمزى

وابن المقير ، روى عنه الدماطي وأبو حيان ، وكان
نسابة الشرفاء بمصر أديباً ، صنف تاريخاً للقاهرة ،
ومات سنة ست وسبعين وستمائة - ابن خلكان ، قاضي
القضاة شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن
إبراهيم بن أبي بكر الإربلي الشافعي ، صاحب وفيات
الأعيان ، ولد سنة ستائة ، وأجاز له المؤيد الطوسي ،
وتفقه بابن يونس وابن شداد ، ولقى كبار العلماء ،
وسكن مصر مدة وناب في القضاء بها ، ثم ولي قضاء
الشام عشر سنين ، ثم عزل فأقام بمصر سبع سنين ،
ثم رد إلى قضاء الشام . قال في العبر : كان سورياً ذكياً
إخبارياً عارفاً بأيام الناس ، مات في رجب سنة إحدى
وثمانين وستمائة - أبو الحسن على بن موسى بن عبد الملك
ابن سعيد الغرناطي الأديب الإخباري الشهير ، صاحب
التصانيف الأدبية ، ولد بغرناطة سنة عشر وستمائة ،
وأخذ عن الشلوطين وغيره ، وجال في الأقطار ودخل
مصر والشام وبغداد ، وألف : المغرب في حل المغرب .
والمشرق في حل المشرق ، والطالع السعيد في تاريخ
بلده ، مات بتونس سنة خمس وثمانين وستمائة -
الأمير ركن الدين بيبرس المنصوري الدوادار ، صاحب
التاريخ المسمى بزيادة الفكرة ، في أحد عشر مجلداً ،
والتفسير . مات سنة خمس وعشرين وسبعمئة - ابن
المتوج تاج الدين محمد بن عبد الوهاب بن المتوج بن
صالح الزبيرى ، أحد العلول بمصر ، ولد بها في ربيع
الأول سنة تسع وثلثين وستمائة وسمع وحدث ، وألف
تاريخ مصر ، سماه بإقفاط المتغفل واتعاط المتأمل . روى
عنه البدر بن جماعة . مات بمصر في المحرم سنة ثلاثين
 وسبعمئة - الكمال الادفوى أبو الفضل جعفر بن ثعلب
ابن جعفر ، كان فاضلاً أديباً شاعراً ، صنف الطالع
السعيد في تاريخ الصعيد ، والامتناع في أحكام السماع ،

ومات بالطاعون بالقاهرة سنة تسع وأربعين وسبعائة
وقد قارب التسعين - التويرى شهاب الدين أحمد بن
عبد الوهاب بن أحمد البكرى المؤرخ صاحب التاريخ
المشهور ، مات في رمضان سنة ثلاث وثلاثين وسبعائة -
القطب الحلبي ، مر في الحفاظ - ابن الفرات ناصر الدين
محمد بن عبد الرحيم بن علي بن الحسن المصري الحنفي ،
كان لهجاً بالتاريخ فكتب تاريخاً كبيراً جده ، وسمع
من أبي بكر بن الصناج وأجاز له أبو الحسن البندنجي
وتفرد بهما . مات ليلة عيد الفطر سنة خمس وسبعين
وثمانمائة ، وله اثنتان وسبعون سنة - صارم الدين
إبراهيم بن محمد بن دقاق ، مؤرخ بالديار المصرية ،
جمع تاريخاً على الحوادث وتاريخاً على التراجم وطبقات
الحنفية : مات في ذى الحجة سنة تسعين وسبعائة ، وقد
جاوز الثمانين - شهاب الدين الأوحدي أحمد بن عبدالله
ابن الحسن بن طوغان ، ولد سنة إحدى وستين
وسبعائة ، وكان لهجاً بالتاريخ ، ألف كتاباً كبيراً في
خطط مصر والقاهرة ، وكان مقرئاً أديباً ، تلا على تقي
البغدادي ، مات في جمادى الأولى سنة إحدى عشر
وثمانمائة - المقرئ تقي الدين أحمد بن علي بن
عبد القادر بن محمد مؤرخ الديار المصرية ، ولد سنة
تسع وستين وسبعائة واشتغل في الفنون وخالط الأكابر
وولى حصة القاهرة ونظم ونثر وألف كتباً كثيرة ،
منها : درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة ،
والمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، وعقد
جواهر الأسفاط من أخبار مدينة القسطنطينية ، واناظر
الخلقاء بأخبار الفاطميين الخلفاء ، والسلوك بمعرفة
دول الملوك ، والتاريخ الكبير ، وغير ذلك ، مات
سنة أربعين وثمانمائة - ابن حجر ، مر في الحفاظ -
شيخنا العز الحنبلي ، مر في الخطابة .

ثم إليك فصلاً آخر في « ذكر ما قيل في النيل »
نختصر منه :
قال التيفاشي : وقد ذكرت العرب النيل في
أشعارها وضربت به الأمثال . قال قيس بن معد
يكرب فيما أورده الجاحظ في كتاب الأمصار :
ما النيل أصبح زائراً محدوده
وجرت له ريح الصبا فجري بها
ابن نباتة :
زادت أصابع نيلنا
وطفت وطافت في البلاد
وأنت بكل مسرة
ما ذى أصابع ذى أيادي
ناصر الدين حسن بن النقيب :
كأن النيل ذو فهم ولب
لما يبدو لعين الناس منه
فيأتي عند حاجتهم إليه
ويعضي حين يستغنون عنه
الصلاح الصفدي :
رأيت في أرض مصر مذ خللت بها
عجائب ما رآها الناس في جبل
تسود في عيني الدنيا فلم أرها
تبيض إلا إذا ما كنت في النيل
أبهر التركي :
انظر إلى النيل السعيد المقبل
والماء في أنهاره كالسلسل
أضحى يريك الحسن بن مورد
من لونه حيناً وبين مصندل
ويمر في قيد الرياح مسلسل
يا حسنه من مطلق ومسلسل

وثرى زوارقه على أمواجه
منسوبة للناظر المتأمل
مثل العقارب فوق حيات غدت
يسعى بها في علوها ما يأنى
وكانما أسماكه من فضة
من جمد ذائب مائه من أول

ومن كلام القاضي الفاضل في وصف النيل
المصرى : الذى يكسو الفضاء ثوباً فضياً ، ويدلى من
الأرض ماؤه سراجاً من النور مضياً ، ويتدافع تياره
دافعاً في صلب الجلب يد الخصب ، وترضع أمهات
خلجه المزارع فيأتى أبناؤها بالوصف الآتى .
وبعد ما ساق كلاماً في هذا انتقل يحدثنا عن ذكر
البشارة بوفاء النيل ، فقال :

جرت العادة كل سنة إذا أوفى النيل أن يرسل
السلطان بشيراً بذلك إلى البلاد لتطمئن قلوب العباد وهذه
عادة قديمة ، إذ لم يزل كتاب الإنشاء ينشئون في ذلك
الرسائل البليغة . فمن إنشاء القاضي الفاضل في وفاء
النيل عن السلطان صلاح الدين بن أيوب :

نعم الله - سبحانه وتعالى - من أضوئها بزوغاً ،
وأفضاها مبروغاً ، وأصفها ينبوعاً ، وأمدّها بحر
مواهب ، وأضمها حسن عواقب ، النعمة بالنيل
المصرى الذى يبسط الآمال ويفيضها مده وجزره ،
ويروى النبات غمره ، ويحيى مطلقه الحيوان ، وثمرات
الأرض صنوان وغير صنوان .

وكان وفاء النيل المبارك تاريخ كذا فأسفر وجه
الأرض وإن كان تنقب ، وأمن يوم بشره من كان
خائفاً يترقب . ورأينا الإبانة عن لطائف الله التى
حققت الظنون ، ووفت بالرزق المضمون ، إن في
ذلك لآيات لقوم يؤمنون ،

وقد أعلمناك لثمتوفى حقه من الإذاعة ، وتبعده
من الإضاعة . وتتصرف على ما نصرفك من الطاعة .
وتشهر ماء ورده البشرى من البشرى بابائه ، وتمده
بإبصال رسمه مهناً على عادته .
وهذا فصل له آخر في ذكر أمهات المدارس
نختصر منه شيئاً :

المدرسة الكاملة

وهي دار الحديث . وليس بمصر دار حديث غيره
وغير دار الحديث التى بالشيخونية .

قال المقرئ : وهي ثاني دار عملت للحديث فار
أول من بنى دار حديث على وجه الأرض الملك العادل
نور الدين محمود بن زنكى بدمشق ، ثم بنى الكامل هذه
الدار ، بناها الملك الكامل وكملت عمارتها في سنة إحدى
وسمائه وجعل شيخها أباً الخطاب عمر بن دحية . ثم
وليها بعده أخوه أبو عمرو عثمان بن دحية ، ثم وليها
الحافظ زكى الدين عبد العظيم المنذرى ، ثم وليها شرف
الدين بن أبى الخطاب بن دحية ، ثم وليها بعده المحدث
محبي الدين بن سراقه . ثم وليها تاج الدين بن القسطلاني
المالكي ، ثم وليها النجيب عبد اللطيف الحراني . ثم وليها
القبط القسطلاني الشافعي . ثم وليها ابن دقيق العيد
ثم وليها أبو عمرو بن سيد الناس والد الحافظ فتح الدين
فانتزعها منه البلر بن جماعة . ثم وليها عماد الدين محمد
ابن على بن حرمي الدمياطي ومات سنة تسع وأربعين
وسبعائة . ووليها الحافظ زين الدين العراقي . ثم لما أتى
ولى قضاء المدينة ستة ثمان وثمانين وسبعائة استقر فيه
الشيخ سراج الدين بن الملقن .

وعلى هذا النحو ساق السيوطي أكثر من مدرسة
والغريب في كل ما ذكره من هذا أنه يقف عند حده

المروى ولا يزيد عليه ، مع أن الخيط ممتد . وبما بعد ما بين سنة (٨٧٨٨) التي انتهى إليها الحديث عن المدرسة الكاملية وبين وفاة السيوطى التي كانت سنة (٨٩١١) .

وليك ما كتبه السيوطى عن الروضة .

يقول : ذكر جزيرة مصر ، وهى المسماة الآن بالروضة :

قال المقرئى : اعلم أن الروضة تطلق فى زماننا على الجزيرة التى بين مدينة مصر وبين مدينة الجزيرة وعرفت فى أول الإسلام بالجزيرة وجزيرة مصر ثم قيل لها : جزيرة الحصن . وعرفت الروضة من زمن الأفضل ابن أمير الجيوش إلى اليوم . انتهى .

وقال ابن المتوج فى كتابه « إيقاظ المتغفل واتعاظ المتأمل » : إنما سميت جزيرة مصر بالروضة لأنه لم يكن بالديار المصرية مثلها . وبحر النيل حائر لها ودائر عليها . وكانت حصينة وفيها من البساتين والثمار ما لم يكن فى غيرها .

ولما فتح عمرو بن العاص مصر تحصن الروم بها مدة فلما طال حصارها وهرب الروم منها ضرب عمرو بن العاص بعض أبراجها وأسوارها وكانت مستديرة عليها .

واستمرت إلى أن عمر حصنها أحمد بن طولون فى سنة ثلاثمائة وستين ولم يزل هذا الحصن حتى خربه النيل :

وقال المقرئى : اعلم أن الجزائر التى هى الآن فى بحر النيل كلها حادثة فى الإسلام ما عدا الجزيرة التى تعرف اليوم بالروضة تجاه مدينة مصر فإن العرب لما دخلوا مع عمرو بن العاص إلى أرض مصر وحاصروا

الحصن الذى يعرف اليوم بقصر الشمع فى مصر حتى فتحه الله عنوة على المسلمين كانت هذه الجزيرة حينئذ تجاه القصر لم يبلغنى إلى الآن متى حدثت . وأما غيرها من الجزائر كلها فقد تجددت بعد فتح مصر . وإلى هذه الجزيرة التجأ المقوقس لما فتح الله على المسلمين النصر وصار بها هو ومن معه من جموع الروم والقبط .

وقال ابن عبد الحكم : كان بالجزيرة فى أيام عبد الملك بن مروان أمير مصر خمسمائة فاعل عدة .

وقال الكندى : بنيت بالجزيرة الصناعة فى سنة أربع وخمسين . والصناعة اسم لمكان قد أعد لإنشاء المراكب البحرية . وأول صناعة عملت بأرض مصر التى بنيت بالروضة فى سنة أربع وخمسين من الهجرة فاستمرت إلى أيام الإخشيد فأنشأ صناعة بساحل فسطاط مصر وجعل موضع الصناعة التى بالروضة يستأنا سماه المختار .

وقال القضاعى : حصن الجزيرة بناه أحمد بن طولون فى سنة ثلاث وستين ومائتين ليحرز فيه ضريحه وماله . وكان سبب ذلك سير موسى بن بغا من العراق والياً على مصر وجميع أعمال ابن طولون ، وذلك فى خلافة المعتمد على الله . فلما بلغ أحمد بن طولون سيره تأمل مدينة فسطاط مصر فوجدها لا تؤخذ إلا من جهة النيل فبنى الحصن بالجزيرة التى بين الفسطاط والجزيرة ليكون معقلاً لحريمه وذخائره واتخذ مائة مركب حربية سوى ما يضاف إليها من العشاريات وغيرها . فلما بلغ موسى بن بغا بالركة تناقل عن المسير لعظم شأن ابن طولون وقوته . ثم لم يلبث موسى أن مات وكفى ابن طولون أمره :

... وما زال حصن الجزيرة هذا عامراً أيام بني طولون حتى أخذه النيل شيناً فشيناً وقد بقيت منه بقايا متقطعة إلى الآن .

إلى أن يقول :

قال المقرئ : وعادت الروضة بعد هدم القلعة منها منزهاً تشتمل على دور كثيرة وبساتين عدة وجوامع تقام بها الجمععات والأعياد .

ثم يورد شعراً لابن ممتى والحداد . وكما فعل السيوطي عند الكلام على المدارس ، ينهى هنا عند ما انتهى إليه المقرئ لا يعدوه ، فلم يمتص في الحديث عن الروضة إلى أيامه .

ونحن إذا تتبعنا الكتاب نحس كم عانى السيوطي في استصفاء مراجعه ، وكم عانى في تبويب ما استصفى وتنسيقه ، ثم نحس أمانته في النقل التي ألزمته أن يعزو كل منقول إلى صاحبه ، يدعه يتحدث ، وما يعيب

السيوطي أن يكون ناقلاً ، فهذه أمور لم يشهدنا فلا عليه من أن يعزوها إلى من شهدنا . وقد يقال : إنه لم يقف وقفات مع ما روى ونقل يعقب ، وهذه لا تقوم دعوى ، لأن السيوطي كان في أكثر ما أورد يورد تراجم وأخباراً وما يملك المورد لمثل هذا وذلك أن يعقب .

وقد طبع الكتاب طبعين أولهما سنة ١٢٩٩ هـ ، والثانية سنة ١٣٢١ هـ .

وهو لا زال في حاجة إلى جهد جديد ليخرج في صورة سليمة مقروءة ولا تزال منه خطيات تعين على هذا .

وما إخال قارئاً يحب مصر ويحب أن يقرأ عن مصر حديثاً يجلو حياة الشعب العلمية والأدبية من نوع هذا الحديث الذي جمعه السيوطي ، يستغنى عن كتاب السيوطي « حسن المحاضرة » .

الكتاب
الكتاب
الكتاب



اعترافات القديس أوغسطين

بسمه
الدكتور زكريا إبراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - مقدمة عامة

رسم أحد الباحثين المعاصرين شجرة مفصلة للفلسفات الوجودية ، فأدخل فلسفة القديس أوغسطين جنباً إلى جنب مع فلسفة سقراط وفلسفة الرواقيين ضمن ماسماه باسم « جذور الشجرة الوجودية » . ولئن كان من التعسف في رأينا أن ننسب إلى القديس أوغسطين « فلسفة وجودية » بالمعنى الاصطلاحي الدقيق لهذه الكلمة ، إلا أنه من المؤكد أن تفكير أوغسطين قد اتسم بطابع وجودي واضح ، نظراً لأن هذا التفكير قد نبج من أعماق حياته الروحية ، فكان ثمرة لما عاناه صاحبه من صراع حي وتوتر عنيف وثوراء باطني . الخ . والحق أن أوغسطين قد عاش فلسفته وفلسف حياته ، فلم يتفصل وجوده لحظة عن مذهبه ، إن لم نقل بأن هذا المذهب نفسه لم يكن سوى سلسلة من الخبرات المعاشة التي كابدها هذا المفكر المسيحي . وإذن فليس بدعاً أن يذهب كثيرون إلى وجود « بذور وجودية » في فلسفة أوغسطين ، خصوصاً وأن فيلسوفنا قد قدم لنا « سيرة ذاتية » صور لنا فيها تطوره الروحي ، وأظهرنا من خلالها على الصلة الوثيقة التي طالما جمعت بين حياته

وفكره . وليست هذه « السيرة الذاتية » سوى كتاب « الاعترافات » الذي أجمع كثير من مؤرخي الفلسفة على اعتباره « تحفة نادرة » في تاريخ التراجم الذاتية التي انحلت إلينا من القرون الأولى للمسيحية ، أو على الأصح من عهد آباء الكنيسة الأولين .

وإذا صح أن الفلسفة الوجودية إنما تنطق بلسان الموجود البشري الذي يضع وجوده موضع التساؤل ، فقد لانجانب الصواب إذا قلنا إننا نجد في تضاعيف كتاب « الاعترافات » أول صورة ضمنية من صور هذه الفلسفة . وآية ذلك أن القديس أوغسطين يقول في هذا الكتاب بصراحة : « لقد أصبحت أنا نفسي مشكلة كبرى بالنسبة إلى نفسي .. » . ومثل هذه العبارة إنما تدلنا بوضوح على أن أوغسطين قد فطن إلى خطورة ذلك الإشكال الوجودي الذي تحمله الذات البشرية في أعماق وجودها ، فحاول أن يصور لنا في اعترافاته نزوع النفس البشرية نحو فهم موقعها وتحديد علاقاتها بالله والعالم والآخرين . وليس من شك في أن كثيراً من الخبرات المعاشة التي وصفها لنا أوغسطين إنما تكشف لنا عن قلق تلك الذات البشرية التي تجد نفسها دائماً متأرجحة بين الوجود

والعدم ، بين الأبدية والزمان ، بين الأمل واليأس . الخ
فليس كتاب « الاعترافات » مجرد ترجمة ذاتية للقديس
أوغسطين . بل هو أيضاً دراما حية تصف لنا السبيل
الشاق الذى تنتهجه النفس البشرية فى بحثها عن
« الخلاص » أو « النجاة » .

٢ - سيرة القديس أوغسطين

ليس من العسير على المؤرخ أن يكتب وصفاً
تفصيلياً لحياة القديس أوغسطين ، فقد تكفل هو
نفسه بالترجمة لسيرته . فضلاً عن أن صديقه وتلميذه
پوسيديوس Possidius قد قدّم لنا سيرة مطوّلة له ،
أيدّ فيها معظم ما أورده أوغسطين نفسه فى اعترافاته .
ولن نطيل الحديث عن حياة القديس أوغسطين ،
مادامنا سنعرض بالتفصيل - فيما يلى - لمضمون
كتابه ، وإنما سنقتصر على ذكر الخطوط العريضة فى
حياته ، دون التوقف عند تحليل دلالاتها النفسية .
وحسبنا أن نقول إن أوغسطين قد ولد بمدينة تاجسطه
Thagaste (الواقعة بالقرب من تونس) فى الثالث
عشر من نوفمبر سنة ٣٥٤ ميلادية ، من أم مسيحية
وأب وثني . والظاهر أن هذه النشأة المزدوجة التى
كان على أوغسطين منه صباه أن يتحمل آثارها ، قد
ولدت فى نفسه ضرباً من الصراع العنيف ، فكان
على الصبي أن يحاول إرضاء أمه التى كانت متدبنة
كاشد ما يكون التدين . كما كان عليه فى الوقت نفسه
أن يشبع طموح أبيه الذى كان لا يأبه إلا بتهيئة
مستقبل ناجح لولده الصغير . ولم يلبث أوغسطين أن
وجد فى صحبة سوء متفساً واسعاً لإشباع شهواته
وأهوائه ، فانقضى لسحر اللذة ، وانتهج طريق
الغواية . وقد روى لنا أوغسطين فى اعترافاته كيف
كانت نفسه بطبيعتها جامحة متمردة ، وكيف كان
الجانب الحسى الشهوانى فيها قوياً عنيفاً إلى أقصى
حد ، للدرجة أن والدته لم تستطع أن تكبح جماح

نفسه . أو أن تضع حداً لشهواته العارمة . وليس
فى استطاعتنا أن نتوقف طويلاً عند كل ما أورده
أوغسطين عما مرّ به فى طور المراهقة من أحداث
وتجارب ، وإنما حسبنا أن نقول إن فيلسوفنا قد
اعترف بأنه انساق فى شبابه للطيش والتهور ، فكان
يحب لمجرد الحب ، وكان يجد لذة كبرى فى
ألا يستحي مما اعتاد الناس أن يستحوا منه ! وهكذا
كانت حياته - فى هذه الفترة - مصدر ألم عميق لوالدته
المسيحية المتدبنة ، حتى إنها كانت تذرف الدمع
ملاراً على حياة ابنها الضال الذى ظل سادراً
فى غيّه ..

بيد أن أوغسطين الشاب قد أظهر مع ذلك امتيازاً
كبيراً فى دراساته ، فلم يشأ أبوه أن يستبقه إلى
جواره ، بل سرعان ما بعث به إلى مادورا Madaura
لتعلم الخطابة ، ثم من بعد إلى قرطاجنه Carthage
لمواصلة دراساته العليا . وهناك استطاع أوغسطين
أن يظهر ببعض الشهادات العليا ، فأصبح معلماً للبيان .
وفى هذه الفترة من حياته ، وقعت بين يديه (بطريق
الصدقة) محاوره هورطانيوس Hortansius
لشيشرون ، فالتهمت نفسه نحو محبة الحكمة ، بدلاً
من الاقتصاد على محبة الذات وحدها . ولكن الصراع
قد بقي عنيفاً فى نفسه بين حب اللذة وحب الحكمة ،
فلم يلبث أن وقع تحت تأثير المانوية ، خصوصاً وأن
هذه الشيعة كانت هى الكفيلة بإشباع حاجته المزدوجة .
هذا إلى أن المانويين كانوا يزعمون أنهم قد اهتموا
إلى اليقين ، وبهذا بعينه هو ما كان أوغسطين ينفذه
متسائلاً : « ما الحقيقة ، وكيف السبيل إليها ؟ » . ثم
إن المانوية كانت تقول بالثنائية : فكان أهلها ينادون
بوجود أصليين هما النور والظلمة أو الخير والشر . ولما
كان هذا الأصلان فى رأيهم قديمين ، فقد كانوا يذهبون
إلى أنه ليس فى وسع المرء أن يتخلص منهما . ولا شك
أن أوغسطين قد وجد فى هذا الزعم ما يبرر سلوكه

أعتاب الكنيسة المسيحية ، فلم يلبث أن أصبح قاب قوسين أو أدنى من تعاليم الكتاب المقدس . حقاً إن الأفلاطونية وحدها لم تستطع أن تحل أزمة النفس ، كما أنها لم تنجح في التخفيف من حدة الصراع بين الروح والجسد في أعماق تلك الشخصية العنيفة الجاحمة ، ولكن من المؤكدة أنها مهدت السبيل أمام أوغسطين للاقتناع بالنظرية المسيحية في « الكلمة » أو « اللوغوس » Logos .

ثم لم يلبث أوغسطين أن التقى في ميلانو بالقدّيس أمبروسيوس (أمبرواز) St. Ambroise أسقف المدينة ، فكان لهذا القدّيس تأثير كبير في حياة أوغسطين : إذ استطاع أن يحلّ له الكثير من المشكلات التي كانت تؤرقه . وكان القدّيس أوغسطين - في هذه الفترة - بديم التفكير ويعين النظر ، كما كان بعض أصدقائه يشجعونه على قراءة الكتاب المقدس والتعمق في فهم معانيه ، فعكف فيلسوفنا على مطالعة رسائل القدّيس بولس . وبدأ يتأثر بما تنطوي عليه تلك الرسائل من حقائق سامية ومعانٍ جليلة . وبينما كان أوغسطين يوماً جالساً في حديقة بصحبة بعض أصدقائه ، إذ اضطربت نفسه بما فيها ، وأخذت الدموع تتساقط غزيرة من عينيه ، فقام يبكي صائحاً : « إلى متى هذا التسويف ؟ ولماذا أقول غداً غداً ؟ لماذا لا تكون هذه اللحظة نفسها هي الحدّ النهائي الحاسم لعهد الطيش والنزق ؟ » . وفي تلك اللحظة كان إلى جواره صبيّ يرتسم قائلا : « خذْ واقرأ » : Tolle, Lege ، فاعتبر أوغسطين هذا الصوت بمثابة نداء إلى ، وأخذ الكتاب المقدس وفتح ، فكان أول ما وقع عليه بصره هو قول القدّيس بولس : « ... إنها الآن ساعة لنستيقظ من النوم . قد تناهى الليل وتقارب النهار ، فلنخلع أعمال الظلمة ، ونلبس أسلحة النور ... الخ » . (رومية ١٣ : ١١ - ١٤) . وما أن استقرت في ذهنه معاني هذه الكلمات ، حتى

الشهوانى الناجر ! وهكذا اطمأنت نفس أوغسطين - حيناً من الزمن - إلى مذهب المانوية ، حتى شاء الله لها أن تطفن إلى ما يشعره هذا المذهب من إشكالات لا يقدم لها أى حل ، فكان أن تحول أوغسطين عن المانوية بعد أن ظل واقفاً تحت تأثيرها قرابة تسع سنوات كاملة كان خلالها صاحب نزعة عقلية متطرفة .

ثم انتقل أوغسطين إلى روما ، وهناك بدأ الشك يراوده في صحة الكثير من تعاليم المانوية ، ولم يلبث أن وجد في كتب الشكّاك من رجال الأكاديمية الجديدة ما يوافق حالته النفسية في ذلك الحين : فعكف على قراءة كتبهم ومناقشة آرائهم ، وحيث إنّه اقتنع بأقوالهم في استحالة اليقين وضرورة الإفلاع عن كل بحث يستهدف المعرفة ! ولكن روح أوغسطين القويّة العارمة ما كانت لتركن إلى الشك أو تقنع بالارتياح ، فلا غرو أن نجدها تنجّاز بسرعة هذه المرحلة المؤقتة التي اتسمت بالتردد والقلق والحيرة . وهكذا استطاع أوغسطين عام ٣٨٦ ميلادية أن ينتصر على شكوكه ، فكانت هذه السنة بمثابة نقطة تحول هامة في كل حياته الروحية . وقد وصف لنا أوغسطين بالتفصيل شتى العوامل التي أدت به إلى اجتياز مرحلة الشك والظفر بتعمة اليقين والإيمان ، كما سنرى فيما بعد عند تحليلنا لكتاب « الاعترافات » .

ولكن أوغسطين لم يصل إلى المسيحية إلاّ عبر تعاليم الأفلاطونية المحدثة : فقد وجد في كتب الأفلاطونيين المتقولة إلى اللاتينية حلاً للكثير من مشكلاته العقلية ، كما لقي فيها إشباعاً لنزعة العقلية التي كانت تنشد اليقين وتلتمس الوضوح ، وتبغى المعرفة . ولئن اختلف المؤرخون حول مدى اقتناع أوغسطين بتعاليم الأفلاطونية المحدثة ، إلا أنهم مُجمعون - أو شبه مُجمعون - على القول بأن فلسفة الأفلاطونيين المحدثين قد اقترنت بأوغسطين من

نحمرت السكينة قلبه ، فامتلات نفسه بالسلام العميق .
ونعمت روحه بالراحة الكاملة .

وقد تلقى أوغسطين طقس « العباد » على يد
القديس أمبروسيوس عام ٣٨٧ ، فاكتملت له بذلك
نحلة الإيمان ، وتحققت لوالدته أعز أمنيتها فيه .
ولكن أوغسطين قد بقي يشعر دائماً بأن معرفته لله قد
جاءت متأخرة ، فكان يهتف قائلاً : « بَعْدَ لَأَيِّ
مَا أَحْبَبْتُكَ يَا إِلَهِي ! » : Sero te amavi . ومنذ
ذلك الحين . هجر أوغسطين مهنة تعليم الخطابة .
واشغل بدراسة المسيحية والدفاع عنها . فألف و
ذلك الكثير من الكتب القيمة والدراسات الهامة . ووضع
العديد من الرسائل الدقيقة والشروح العميقة في تفسير
أجزاء متفرقة من الكتاب المقدس . ومن أهم مؤلفاته
رسائله في « الرد على الأكاديميين » Contra
Academicos ، وكتابه المسمى باسم « الحياة السعيدة »
De beata vita . ومصنفه المشهور المعروف باسم
« المناجاة » Soliloquiorum . ثم كتبه في « خلود
النفس » : De immortalitate animae . علاوة
على كتب أخرى عديدة في « حرية الإرادة »
De libero arbitrio ، وفي « الديانة الحقيقية »
De vera religione ، وفي « فائدة الاعتقاد »
De utilitate credendi ، وفي « التلايت » :
De Trinitate ، إلى جانب بعض المحاورات الصغيرة
التي كتبها على الطريقة الأفلاطونية ... الخ . ولكن
ربما كان أعظم مؤلفات أوغسطين جميعاً هو كتابه
الكبير المعروف باسم « مدينة الله » De civitate Dei
الذي كتبه في الفترة ما بين سنة ٤١٣ وسنة ٤٢٦ (في
اثنين وعشرين فصلاً) ، وترجمته الذاتية المشهورة :
« الاعترافات » : Confessionum التي سجلها حوالى
سنة ٣٨٩ (في ثلاثة عشر فصلاً) ، وكان عمره عندئذ
حوالى ٤٤ عاماً ، أعني بعد أن كان قد تلقى طقس
العباد بمدة تبلغ نيفاً وأحد عشر عاماً .

وعد عُيُن أوغسطين أسقفاً لمدينة هيبون
Hippone سنة ٣٩١ . وظل يشغل هذا المنصب الديني
الكبير قرابة أربعين عاماً كان خلالها نموذجاً للراعي
الصالح ، إلى أن وافته المنية عام ٤٣٠ بعد حياة طويلة
ملينة بالجهاد والعمل . حافلة بالنشاط والإنتاج . وقد
فضى القديس أوغسطين فترة كبيرة من حياته متاضلاً
ومدافعاً عن العقيدة المسيحية ضد شتى البدع الغريبة
والشيع الفاسدة . فتصدى للرد على بلاجيوس Pelage
(الذي كان ينكر فكرة الخطيئة الأصلية ويتجحد القول
بالنعمة أو اللطف الإلهي) ، كما هاجم أنصار بدعة
أريوس (الذين كانوا ينكرون تعاليم الكنيسة حول
مساواة الكلمة لله) ، فضلاً عن أنه قد عُيِنَ بالرد
على المانويين وغيرهم من « الهرطقة » . ولكن ربما
كانت أهمية أوغسطين الكبرى في تاريخ الفكر إنما
ترجع أولاً وبالذات إلى أنه لم يقدم لنا فلسفة إيمانية
fidéisme لا تدع للعقل أى دور في صميم الاعتقاد
الديني . بل هو قد قدم لنا محاولة فلسفية أصيلة من
أجل تعقل الإيمان المسيحي ، ففتح بذلك السبيل أمام
القديس أنسلم St. Anselme الذي سيقول فيما بعد :
« إن العقل ينشد الإيمان . والإيمان — بدوره — ينشد
العقل » .

٣ — فن الترجمة الذاتية عند أوغسطين

ليس القديس أوغسطين صاحب أول « ترجمة
ذاتية autobiographie عرفها التاريخ : ولكن ربما
كان هو أول من فتح السبيل أمام غيره من الأدباء
لكتابة هذا النوع الخاص من الإنتاج الأدبي . ولو أننا
عدنا — مثلاً — إلى الأدب اليوناني ، لوجدنا أنه كان
فقيراً في هذا النوع من الأعمال الأدبية ، وإن كنا قد
نلتقى لدى صولون أو امبادوقليس أو إكسينوفون
أو غيرهم ، ببعض روايات تحدثوا فيها عن أنفسهم ،
أو قصصاً فيها علينا طرفاً من وقائع حياتهم . ولكن الظاهر

أن اليونانيين لم يكونوا يميلون كثيراً إلى هذا النوع من التاريخ الذاتي ، بدليل أن أرسطو نفسه قد نص في كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » (الفصل الرابع الفقرة الثالثة ٣١) على أن الرجل المثالي أو الرجل الكامل « لا يتحدث عن الآخرين . ولا يشير إلى نفسه من قريب أو بعيد ! » . بل إن فكرة تطور الفرد - التي تستلزمها بالضرورة كل ترجمة ذاتية - لم تكن تدخل ضمن الأفكار العادية المألوفة لدى الروح اليونانية وهذا هو السبب في أن اليونانيين حينما كانوا يدرسون أي إنسان - فنانا كان أم أديباً أم فيلسوفاً - فإنهم لم يكونوا ينظرون إليه إلا في مرحلة نُضجِه وإكتماله أعنى في تلك اللحظة الحاسمة من تاريخه حين تصل شخصيته إلى أوج عظمتها ، وهي اللحظة التي كان النقاد اليونانيون يسمونها باسم « الذروة » أو « القمة » acmé . وأما عند الرومان - وهم شعب كان يتمتع بعقلية أقرب إلى الواقعية وأميل إلى الحقيقة العينية - فقد لقي الأدب « الشخصى » حظاً غير قليل من الازدهار ، كما كثر عندهم - بصفة خاصة - كُتَّاب « اليوميات » أو « المذكرات الخاصة » . ومن هنا فقد ظهر في الأدب الروماني - منذ بداية القرن الأول للمسيحية - كُتَّاب وشعراء عدليون سجلوا لنا ذكرياتهم الخاصة ، مثل سيلا Sylla وفارون Varron وشيشرون Cicéron وغيرهم ؛ ولولا تردد الكُتَّاب اللاتينيين أو خوفهم من اقتحام ميادين أدبية جديدة لم يسبقهم إليها اليونان ، لقدموا لنا إنتاجاً أدبياً بارعاً في هذا الميدان الخاص من ميادين التاريخ أو كتابة السير . وحسبنا أن نعود إلى مرقس أورليوس Marc-Aurèle (الذى كتب باليونانية ، وإن كان قد وُلِدَ في روما) لكي نطالع في « تأملاته الشخصية » تلك الصفحات الرائعة التي يصف لنا فيها خبراته الذاتية ، وأزمات ضميره الخاص ، وشتى حالات اليأس والقلق والدوار العقلى التي اجتازها في سعيه نحو الكمال . ولكن مهما

كان من دقة الكثير من الملاحظات الذاتية والتحليلات النفسية التي أوردها لنا مرقس أورليوس في مذكراته الخاصة ، فإن من المؤكد أننا لا نستطيع أن نقارن أمثال هذه التأملات الجزئية العرضية باعترافات القديس أوغسطين التي تناولت حياته الخاصة وصفاً وتحليلاً بكل تفاصيلها وفي كل مراحل تطورها . ومن هنا فقد أجمع النقاد على اعتبار « اعترافات القديس أوغسطين » عملاً أدبياً فذاً في تاريخ الفكر الغربى خصوصاً وأن هذه « الاعترافات » قد نقيت من الذبوع والانتشار قدر ما لاقاه كتاب « محاكاة المسيح » The Imitation of Christ وكتاب « مسار الحاج » Pilgrim's Progress . وليس بدعاً أن ينتشر فن « الترجمة الذاتية » في العالم المسيحى : فإن الديانة المسيحية كانت تدعو المؤمن إلى فحص ضميره ، وتعرف أسرارهِ ، والانطواء على ذاته من أجل الوقوف على حقيقة بواعثه ... الخ . ومن هنا فإن كتابة « السيرة الذاتية » لم تعد مجرد استعراض لبعض الجوانب الخارجية أو المظاهر السطحية للحياة الشخصية ، بل هي قد أصبحت بمثابة نفاذ إلى باطن النفس من أجل استبطان ما فيها من مظاهر صراع نفسى ، وتحليل ما يمكن في أعماقها من بواعث نفسية دفينية ، وتأريخ حياتها الروحية العميقة بما فيها من سقطات وعثرات وجهاد مستمر ضد الشرِّ ومحاولات شاقة من أجل إصلاح الذات . وقد استطاع القديس أوغسطين - بعبقريته الروحية الفذة - أن يوجه الأنظار إلى أهمية هذا النوع الخاص من التحليل الذاتى للشخصية البشرية ، فانتشرت في العالم المسيحى طريقة « الترجمة الذاتية » ، وبرع كثير من آباء الكنيسة في تحليل أنفسهم بعمق ودقة وطول باع . ولم يكن أوغسطين هو أول من خاض هذا السبيل ، فقد سبقه إلى ذلك في النصف الثانى من القرن الرابع الميلادى كل من القديس جيروم Saint Jérôme والقديس جريجوار دى نازيانز

Grégoire de Nazianze (الذى نظم قصة حياته على صورة ملحمة طويلة تزيد عن ألف وتسعمائة وتسعة وأربعين بيتاً !). ولكن هاتين المحاولتين - وغيرهما كثير - لم نبلغنا في ثرائهما الفنى مبلغ اعترافات القديس أوغسطين ، فبقى كتاب فيلسوفنا - فى تاريخ الأدب المسيحى - تحفة نادرة لا نظير لها شكلاً وموضوعاً .

وهنا قد يحق لنا أن تساءل : لماذا اهتم القديس أوغسطين ، بعد مرور أكثر من أحد عشر عاماً على عماده - بالعودة إلى حياته الماضية ، من أجل العمل على تأريخها ؟ أو بعبارة موجزة : لماذا حرص الأسقف المسيحى الصالح على نشر محازبه الماضية وفضائحه القديمة على أهل رعيته ؟ هذا ما يجيبنا عليه تلميذه بوسيديوس Possidius بقوله : « إن القديس أوغسطين قد كتب اعترافاته ، لكي يكشف على الملأ حياته الخاصة قبل التوبة ، حتى لا يغالى أحد فى تقديره أكثر مما يستحق ، أو حتى لا يحكم عليه أحد بحسب أقواله فيظنه أسمى مما هو عليه فى الواقع ونفس الأمر » ! ومعنى هذا أن « الاعترافات » ليست سوى مجرد آية من آيات التواضع المسيحى : فقد وجد أوغسطين نفسه مضطراً إلى الإقرار بحجارة ماضيه ، والاعتراف بدناءة حياته السابقة ، فكذب « الاعترافات » ، لكي يبين للناس أن القداسة التى أصبح يتمتع بها إن هى إلا مجرد ثمرة للنعمة الإلهية أو اللطف الإلهى la grâce divine . وقد أيد القديس أوغسطين نفسه هذا التأويل الذى قدمه لنا تلميذه ، بدليل أنه بعث بخطاب - إلى شخص كان قد أرسل إليه طالباً كتاب « الاعترافات » - يقول فيه : « هأنذا أرسل إليك نسخة من كتاب الاعترافات الذى تطلبه ، فانظر إلى جيداً فى هذا الكتاب ، حتى لا تمتلحنى أكثر مما أنا أهل له ، ويقبى أنك عندئذ سوف لا تصدق ما يقوله غنى الآخرون ، بل

ما أقوله أنا عن نفسى . وإذن فادرسنى جيداً ، وتفرس فى تلك الصورة التى كنت عليها فى الحقيقة ونفس الأمر ، حينما كنت متروكاً لنفسى مستسلماً لقوى الخاصة وحدها » .

وقد حاول القديس أوغسطين نفسه أن يكشف لنا عن الغرض الذى سجل من أجله اعترافاته فقال فى الكتاب الثانى منها ، موجهاً الحديث الى الله : « لمن أروى كل هذه الأمور ؟ إننى لا أروىها لك أنت يا إلهى ، بل اننى عندما أخطبك ، إنما أخطب الجنس البشرى الذى أنتمى إليه ، مهما كان من ضلالة عدد الذين قد تقع بين أيديهم هذه الصفحات . وماذا عسى أن تكون جدوى هذا الحديث ؟ إننى أريد من ورائه أن يتعرف كل من سيطالع قصتى - كما أعرف أنا نفسى - عمق الهوة التى تتصاعد منها صرخاتنا نحوك . وهل هناك ما هو أدنى إلى سمعك من القلب الثائب المتسحق ، والحياة النقية السائرة على هدى الإيمان ؟ » وهذه العبارة إن دلت على شئ فإنما تدل على أن أوغسطين لم يكن يرمى من وراء اعترافه أمام التسوى أن يوجه الحديث إلى أشباهه من بنى البشر ، حتى يبين لهم كيف يسلك الانسان طريق الهدى ، وكيف يستطيع الاهتداء إلى الصراط المستقيم . ولهذا نراه يعود فيقرر فى موضع آخر من اعترافاته أنه لم يكن يقصد من وراء سرده لكل تلك الوقائع أن يطلع الله على شئ كان يحمله ، وإنما كان يرمى من وراء ذلك أن يركى شعلة حبه لله ، وأن يولد فى نفوس الآخرين حباً عاماً شبيهاً بحبه هو . (بداية الكتاب التاسع ، والفقرة الثالثة من الكتاب العاشر) وإذن فإن اعترافات القديس أوغسطين هى بمثابة مخاطبة لله ، أو مناجاة للحب الإلهى ولكنها فى الوقت نفسه حديث موجه إلى البشر ، أو نداء حار أريد به دعوة الناس إلى انتهاز سبيل الحق . ولئن كان القديس أوغسطين يعلم حق العلم أن الناس فى العادة أحرص على تعرف أسرار حياة الآخرين ،

منهم على إصلاح حياتهم الخاصة ، فضلاً عن أنهم قلما يميلون إلى تصديق ما يرويه الآخرون على مسامعهم من وقائع ، إلا أنه مع ذلك لم يتردد لحظة في كتابة اعترافاته حتى يبين لإخوته في الإنسانية أنه لا موضع لليأس أو الضعف أو الوهن ، مادامت اليد الإلهية على استعداد دائماً لانتشال تلك النفوس الساقطة التي تردت في وهدة الخطيئة . وليس من العسير على إنسان ذاق مرارة الشك ، وكابد من صنوف العذاب الروحي ملاحظه أن يأخذ بيد قريبه المتشكك أو الحائر أو الملعوب ، لكي يبين له طريق الهدى ، أو لكي يساعده على الاهتداء إلى سبيل النصرة الروحية .

بيد أن بعضاً من الباحثين - وفي مقدمتهم إراسموس Erasmus - قد ذهبوا إلى القول بأن أوغسطين لم يكتب اعترافاته إلا دفاعاً عن نفسه ضد خصومه الذين كانوا يعبرونه بماضيه ، وينتقدون في شخصه ذلك الرجل المانوي الذي لم يكن ينشد إلا اللذة ! والظاهر أن خصوم أوغسطين قد ظلوا يلاحقونه باتهاماتهم وتجريحاتهم حتى بعد وصوله إلى أسمى المناصب الدينية فليس ما يمنع من أن يكون أوغسطين قد كتب اعترافاته للدفاع عن نفسه ، أو - على الأقل - للكشف عن حقيقة ماضيه أمام أولئك الذين كانوا يتهمون به بأنه قد بقي متأثراً ببعض النزعات المانوية . وبما يؤيد هذا الزعم أن أوغسطين قد كتم أسرار حياته الماضية أمداً طويلاً من الزمن إلى أن أخذ يشعر بأن أقاويل خصومه عن ماضيه قد بدأت تزعزع من فاعلية نشاطه الديني فلم يجد بُدّاً من أن يضع الأمر في نصابه ، وبالتالي فقد وجه نفسه مضطراً إلى سرد حياته الخاصة بكل تفاصيلها على جمهور المؤمنين من أهل رعيته . ولا شك أن أوغسطين حين شرع يكتب اعترافاته قد كان بعيد العهد بأحداث طفولته وذكريات شبابه أو هو - على الأقل - قد كان في حالة نفسية مغايرة تماماً لحالته النفسية في فترة الطفولة والشباب ، فليس

في استطاعتنا - فيما يرى البعض - أن نعد اعترافاته مجرد تسجيلات أمينة لماضيه ، وإنما لابد من أن ننظر إليها على أنها « قصة خلاص » salut أريد بها تنقيف الآخرين دينياً ، وإظهارهم على رحمة الله ، ودعوتهم إلى التوبة .

وهنا تثار مشكلة « أمانة » القديس أوغسطين في تصويره لحياته ، ومدى صدق الرواية التي قدّمها لنا عن نفسه ، فترى بعض الباحثين يميلون إلى التشكيك في صحة بعض الوقائع ، كما نجد آخرين يقررون أن أوغسطين قد تقح وعدّل في بعض الأحداث حتى يجعل من حياته سيرة منسجمة متماسكة . وقد اعترف القديس أوغسطين نفسه (في الكتاب الثالث : الفقرة ٢١) أن بعض التفاصيل الصغيرة من حياته لابد أن تكون قد غابت عن ذاكرته ، ولكن ليس ما يبرر - في نظرنا - الطعن في نزاهة أوغسطين أو التشكيك في صحة روايته . ولئن كان هناك اختلاف واضح بين اللهجة التي كتب بها أوغسطين محاوراته في كاتسيكيوم Cassicium غداة عماده ، وتلك النبرة الحماسية التي اصطنعها من بعد عند تسجيله لمشاعره الخاصة لإبان فترة تردده وشكوكه ، إلا أن من المؤكد أن جانباً كبيراً من هذا الاختلاف إنما يرجع إلى « الأسلوب » الذي اصطنعه أوغسطين في كل من « المحاورات » و « الاعترافات » . وقد كتب أوغسطين محاوراته عقب تحوُّله أو توبته مباشرة ، وكانت نفسه عندئذ قد بلغت مرحلة من السكينة الروحية أو الطمأنينة النفسية ، فلم يكن في وسعه أن يصف لنا بدقة شتى حالات القلق والتوتر والتمزق الباطني التي كان يعانيها قبل التوبة . هذا إلى أن قواعد « المحاورات » نفسها - على نحو ما تعلمها أوغسطين - كانت تفرض على الكاتب أسلوباً خاصاً في الكتابة ، فلم يكن بُدّاً له من أن يشيع في جو المحاورات روح الموائمة والمودة والمرح ، مع إغفال شتى مظاهر القلق أو التوتر أو الكآبة ، مما لا يتناسب مع طبيعة

الحياة الاجتماعية . وليس ما يمنعنا مع ذلك من أن نقترح - كما يظهر من بعض عبارات أوغسطين في تلك المحاورات نفسها - أن وراء تلك الحياة الاجتماعية المأدبة التي كان أوغسطين يحياها بالقرب من آله وأصدقائه ، إنما كانت تكن حياة باطنية عميقة أغلب الظن أنها كانت حافلة بلحظات « المونولوج الداخلي » . ومن هنا فقد كانت لأوغسطين - حتى غداة توبته - حياته الخاصة العامرة بالعبادة الصامتة والدموع المستترة ، وإن كان الآخرون قد ظلوا يجهلون كل شيء عن هذا الجانب السرى الخفي من حياته الخاصة .

وأما إذا نظرنا إلى اعترافاته التي كتبها بعد توبته بنحو أحد عشر عاماً ، فلنأخذ نلمح فيها بوضوح قلباً مضطرباً بالعاطفة والإيمان ، ولهجة شعرية تفيض رقة وعلوية . والوقائع أن اعترافات أوغسطين هي أشبه ماتكون بسيمفونية حقيقية تتداخل فيها تارة ، وتتعاقب تارة أخرى ، أنغامُ الشك والتردد ، والخوف ، والحيرة والقلق ، والمحبة ، والثوبة ... الخ . وحينما يقرأ المرء تلك العبارات العاطفية الدافئة التي تحقق فيها صيحات الندم ، والحزن ، والشوق ، والثوبة ، فإنه لا يملك سوى التمايل على أنغام تلك الموسيقى الروحية العذبة التي سجلها لنا قلب كبير انتشى بخمر الحب الإلهي ! وحتى لو سلمنا مع بعض الباحثين بأن أوغسطين قد خلج على واقعة « تحوله » conversion أو « توبته » طابعاً درامياً ، فإن هذا لن يمنعنا من الاعتراف بما في « ترجمته الذاتية » من صدق فني . وليس من شك في أن أوغسطين الذي تعلم في صباه فن البلاغة ، وتأثر في شبابه بشعر التوراة ، لم يكن يستطيع عند الحديث عن نفسه أن يتجنب تلك الصبغة الوجدانية أو ذلك الطابع الغنائي lyrisme الذي اعتاد اصطناعه في كل كتاباته . وإذن فليس بدعاً أن نراه في بعض الأحيان يصفى على بعض الأحداث البسيطة التي مرت به قديماً (دون أن تثير لديه أى قلق أو

لحظة) طابعاً رومانتيكياً حاداً ، وكأنما هي وقائع درامية عنيفة اهتز لها كل كيانه . ولكن ، مهما يكن من شيء ، فإن صاحب « الترجمة الذاتية » لا بد من أن يجد نفسه مدفوعاً - إن من حيث يلزم أو من حيث لا يلزم - نحو التحويل في وصف أحداث حياته ، والمبالغة في تصوير « دراما » وجوده : وسرى فيها بعد إلى أى حد نجح القديس أوغسطين في تجنب العثرات التي طالما تردى فيها كتاب « التراجم الذاتية » في كل زمان ومكان :

٤ - تحليل كتاب « الاعترافات »

ينقسم كتاب « الاعترافات » إلى ثلاثة عشر فصلاً^(١) تناول فيها القديس أوغسطين بالتفصيل ذكريات طفولته وتجارب شبابه ، وشئى أحداث حياته ، محاولاً في الوقت نفسه تحليل مضمون هذه الخبرات النفسية في ضوء فهمه الروحي لمعنى الحياة الإنسانية . ولو شئنا أن نحلل هذه الاعترافات إلى عناصرها البسيطة ، لكان في وسعنا أن نردها إلى العناصر الأربعة التالية :

أولاً - وقائع محدّدة كان لها تأثير واضح على حياة أوغسطين وتفكيره ، فكانت مبعثاً لتأملات روحية ذات طابع عام :

ثانياً - أحكام تقديرية لم يصدرها أوغسطين - بطبيعة الحال - في نفس الفترة التي حدثت فيها تلك الوقائع ، وإنما أصدرها فيما بعد عند تسجيله لاعتراقاته أي حوالي عام ٣٩٨ .

ثالثاً - إبتهالات وصلوات وتسيبحات تمثل أيضاً عنصراً جديداً ، لأنها صادرة عن قلب أوغسطين الثائب النادم على خطاياها الماضية المعترف في الوقت نفسه بنعم الله عليه :

(١) يسمى أوغسطين كل فصل من هذه الفصول باسم « كتاب » في الاعترافات ثلاثة عشر كتاباً

رابعاً : مناقشات فلسفية وسيكولوجية لا يتصل أحياناً اتصالاً مباشراً بالسرد التاريخي ، ولكنها تنصب في معظم الأحيان على مضمون خبراته المعاشة أو تجاربه الروحية . وهذه المناقشات تحتل مكاناً هاماً خصوصاً في الفصول الثلاثة الأخيرة من الاعترافات حيث نجد القديس أوغسطين يثير مشكلات الخلق ، والزمان ، وقدم العالم ، وطبيعة الله ، والملائكة... الخ . وسنحاول - فيما يلي - أن نقدم للقارئ خلاصة سريعة لأهم ما ورد في اعترافات القديس أوغسطين .

١ - الكتاب الأول

يبدأ أوغسطين اعترافاته بالحديث عن عظمة الله ، وعمق محبته ، وضآلة الموجود البشري ، فيقول إن الإنسان قد خلقه الله ، « وإن النفس البشرية لتظل قلقة حائرة حتى ترتاح في الله » ويتوقف أوغسطين طويلاً عند مرحلة « طفولته المبكرة » ، لكي يحدثنا عما اعتاد الناس تسميته باسم « براءة الطفل في المهد » ، معقياً على هذا الزعم بقوله إن الطفولة نفسها لا تخلو من خطيئة ، مادام الإنسان لا بد من أن يخطئ في حق الله ، حتى ولو كانت حياته يوماً واحداً على الأرض ! وأوغسطين هنا ينسب إلى الأطفال ردائل كثيرة كالجشع ، والغيرة ، والعناد ، وقلة الصبر ، لكي يؤيد النظرية المسيحية القائلة بالخطيئة الأصلية : ومعنى هذا أن براءة الأطفال المزعومة إنما هي - في رأى أوغسطين - مجرد مظهر لضعف تكوينهم ونقص أعضائهم ، دون أن يكون هناك ما يشهد حقاً ببراءة نفوسهم أو طهارة ضمائرهم ! ولكن كان أوغسطين يعترف بأنه لا يتذكر الكثير عن أيام طفولته الأولى ، إلا أننا نراه يحدثنا عن نزوات الطفولة وسقطاتها وشقى مظاهر ضعفها ، وكأن لسان حاله يقول : « إن الطفل ماهو إلا مذنب صغير » ! ويمضي أوغسطين في حديثه عن طفولته ، فيروي لنا بعض الملاحظات

السيكولوجية الهامة عن طريقة تعلم الطفل للكلام ، كما يقص علينا بعض الصعوبات التي اصطدم بها في بداية حياته الدراسية . وأوغسطين يعترف صراحة بأنه لا يتذكر حياة المدرسة بارتياح بالغ ، فقد كان من عادة المعلمين وقتئذٍ إنزال العقوبات الصارمة بالتلاميذ ، فضلاً عن أنه هو نفسه لم يكن يدرك فائدة الدروس التي كان يتلقاها ، هذا علاوة على ميله الشديد إلى اللعب واللهو... وعلى الرغم من نصائح والديه ، وإرشادات معلميه ، فقد كان أوغسطين يجد صعوبة كبرى في قهر نفسه على مواصلة الدراسة ، خصوصاً وأنه كان يضيق ذرعاً بحياة الضغط والقسر ، فلم يكن من السهل عليه أن يكون تلميذاً طيعاً سلس القياد . وعلى الرغم من أن أوغسطين كان ييغض اللغة اليونانية بصفة خاصة ، فضلاً عن أنه لم يكن يميل إلى الأساطير والخرافات ، إلا أنه قد برع منذ نعومة أظفاره في حفظ الأشعار اللاتينية والتعبير عنها بالنثر البليغ . وهو يروي لنا في الكتاب الأول من اعترافات كيف طغى الاهتمام بالبلاغة وحسن التعبير عنده على كل اهتمام آخر ، فلم يكن يحفل بالاعتبارات الأخلاقية ، وإنما كان مثله الأعلى هو التفوق على الآخرين ، وإرضاء ميله إلى حب الظهور ، والانتصار على رفاقه (حتى ولو كان ذلك عن طريق الغش !) . ولئن كان أوغسطين يعترف في خاتمة هذا الفصل الأول بأن الله قد وهبه الكثير من الاستعدادات الجسمية والمواهب العقلية ، إلا أنه يقر في الوقت نفسه بأنه لم يكن يحسن في طفولته الأولى استخدام تلك القدرات الجسمية والعقلية ، ومن ثم فإننا نراه يقول عن نفسه إنه كان « طفلاً صغيراً ، ومذنباً كبيراً » !

٢ - الكتاب الثاني

يتعرض أوغسطين في هذا الفصل لدراسة مرحلة المراهقة ، فيروى لنا بالتفصيل شئى الأزمات النفسية التى اجتازها ، كما يسهب فى وصف نزوات طيشه وتهوره خلال تلك الفترة العاصفة من فترات حياته . وقد ذكر لنا أوغسطين فى هذا الفصل كيف انساق نفسه للمفاسد والشهوات ، وكيف استسلم جسده للأهواء والملذات ، على الرغم من كل ما كانت توجهه إليه أمه من نصائح وإرشادات . وأوغسطين يقرر هنا أنه كان يرفض كل نصائح أمه ، لمجرد أنها قد صدرت عن امرأة ، دون أن يعلم أن الله نفسه هو الذى كان يكلمه على لسان تلك المرأة . وأما أصدقاء السوء الذين تعرف بهم فى هذا الطور فما كان أكثرهم ، وما كان أشد تأثيرهم فى نفسه ، خصوصاً فى فترة العطلة التى قضها إلى جوار والديه . وأوغسطين يروى لنا قصة مرقية جماعة اشترك فيها مع بعض الرفاق : فقد مضوا جميعاً بعد منتصف الليل إلى حديقة مجاورة كان بها شجرة كثرة محملة بالثمار ، وراح الجميع يحركون الشجرة بعنف حتى يتساقط جناها وقد حملوا من تلك الفاكهة الشئ الكثير ، ولكنهم لم يفعلوا به شيئاً ، وإنما مضوا فألقوا به إلى الخنازير ! ... ولم تكن تلك الثمار جذابة اللون أو حلوة الطعم ، وإنما كانت لذة الأكل من الشئ المحرم الممنوع هى التى أضفت على تلك الثمار من علويتها ما جعل أولئك الرفاق يجدون فيها طعماً مستعذباً حلو المذاق ! ويُعقّب أوغسطين على هذه القصة بقوله إن حب الشر الذى تسلط على نفوس هؤلاء الصغار هو الذى حدا بهم إلى ارتكاب هذه السرقة ، لا شئ إلا لكى يلحقوا الأذى بالآخرين ! وأوغسطين يقرر هنا أنه كما أن المرء قلما يضحك بمفرده ، فإن المرء قلما يستعذب الخطيئة بمفرده ! وهو يقول لنا إنه لو كان بمفرده ، لما فكر فى ارتكاب

تلك السرقة . ولكن « صعبة السوء » هى التى سولت له الاشتراك فى هذه الجريمة ، دون أن تكون له فى ذلك أدنى مصلحة أو أقل فائدة ! « ويكفى - بين رفاق السوء - أن يصبح الواحد منهم فى الآخرين : « هلموا بنا نرتكب هذا الشر » ، لكى يستحى الواحد منهم من حياته ! » (الكتاب الثانى ، الفقرة ١٧) .

٣ - الكتاب الثالث

يحدثنا أوغسطين فى هذا الفصل عن حياته فى قرطاجنة من سن السابعة عشرة إلى سن التاسعة عشرة . وهو يروى لنا فى مسهل حديثه كيف كانت نفسه فى تلك الآونة متعطشة للحب ، لدرجة أنه كان يسعى جاهداً فى سبيل الحصول على موضوع لحيته ، وكأنما هو قد كان يحب الحب نفسه ! ثم يستطرد أوغسطين فيحدثنا عن ولعه بالمرح ، وحرصه على البحث عن الانفعالات النفسية الحادة ، ممّا كان يدفعه إلى مشاهدة المسرحيات العنيفة التى كانت تهبّ عواطفه وتثير لواعج قلبه . وأوغسطين بهم هنا بتحليل مضمون أمثال هذه الانفعالات الجالالية ، لكى يكشف لنا عن السر فى إقبال الناس على المسرحيات المؤثرة التى تستلذذ دموعهم وتحرك كوامن مشاعرهم ... ثم ينتقل أوغسطين إلى الحديث عن حياته الدراسية فى تلك الآونة ، فيبين لنا كيف أنه كان يتقدم فى دراسته ، على الرغم من انصرافه إلى الكثير من المغامرات الغرامية . وهو يروى لنا قصة اطلاعه على محاوره شيشرون المسماة باسم « هورطنسيوس » Hortensius ، وهى تلك المحاورة التى كانت تنطوى على دفاع حار عن الفلسفة بوصفها بحثاً عن الحكمة . ولكنه يعترف بأنه لم يستطع فى تلك الفترة أن يفيد الكثير من قراءته للكتاب المقدس ، لأنه لم ينجح فى تفهّم مضمون الكثير من عبارات التوراة . ثم كان التقاء أوغسطين بالزوجة المائتية ، فقد وجد فيلسوفنا لدى جماعة

المانويين إشباعاً لرغبته النظرية في المعرفة ، وإرضاء
لنزوعه العملي نحو اللذة . وكان المانويون يفسرون
الشر بأنه أصل من أصول الكون ، فضلاً عن أنهم
كانوا يقولون باستحالة التخلص منه ، فلم يتردد
أوغسطين في التسليم بهذه النظرية التي كان فيها تبرير
كاف لمسلكه الشهواني الفاجر ! ويمضى أوغسطين في
شرحه للأسباب التي دفعته إلى اعتناق المانوية ، لكي
يَخْلُص إلى القول بأنه لم يكن يعرف أن الله باطن
في نفسه أكثر مما هو نفسه باطن في ذاته ، وأن الشر
ليس إلا سلب محض أو مجرد عَدَم للخير ... الخ .
وفي نهاية هذا الفصل ، يحدثنا أوغسطين عن والدته
مونيك Monique التي كانت تصلّي بحرارة من أجله ،
طالبة من الله أن يكتب لابنها « الخلاص » ، فرأها
الأسقف وهي تذرف الدمع مدراراً ، فما كان منه
سوى أن ابتدوها بقوله : « اذهبي إلى حال سبيلك
— يا صديقي — وليباركك الله ، فانه لمن المستحيل أن
يهلك ابن هذه اللامع .. ! وهكذا كان في تنبؤ
ذلك الأسقف إيداناً بما سوف يصير إليه أوغسطين
من بعد ...

٤ — الكتاب الرابع

يروى لنا أوغسطين في هذا الفصل تاريخ حياته
ابتداءً من سن التاسعة عشرة حتى سن الثامنة والعشرين .
وهو يذكر لنا أنه قضى تسعة أعوام يأكلها ظل
خلالها متمسكاً بالنزعة المانوية ، لدرجة أنه كان يحاول
استمالة الآخرين إلى هذا المذهب ، وإقناعهم بصحة
مبادئه الفلسفية . وقد اعترف أوغسطين بأنه قد وجد
في علوم التنجيم — إبان تلك الفترة — دراسات مثوقة
ولكنه لم يلبث أن انصرف عنها ، بعد أن تحقق من
كذب كثير من تنبؤات المنجمين ! ومن الأحداث
الهامة التي يسردها علينا أوغسطين في هذا الفصل
حادثة وفاة صديق له كان قد تعلق به منذ الطفولة

فلما فقده أظلمت الدنيا في عينيه ، وانتشع كل ماحوله
برداء الموت ! وقد وصف لنا أوغسطين حالته النفسية
الآثمة بعد موت صديقه ، فكشف لنا بذلك عن صلة
الحب بالموت ، وبين لنا كيف أنهارت آماله جميعها
بوفاة ذلك الصديق العزيز الذي كان منه بمثابة « نصفه
الآخر » ! ثم ينتقل القديس أوغسطين إلى الحديث
عن مؤلفاته الأولى إبان تلك الفترة المتقدمة من حياته ،
فيقول لنا إنه ألف كتاباً عالج فيه مشكلة الجمال ، ألا
وهو كتاب « الجميل والملاثم » الذي لا يعرف هونفسه
في أي ظروف اختفى تماماً من مكتبته . وأوغسطين
يتساءل في هذا الكتاب عن ماهية « الجميل » ، ولكي
لا يلبث أن يُعرفه بقوله « إنه الشيء السار الذي يروقنا
بذاته » ، في حين أن « الملاثم » هو « ذلك الشيء الذي
لا يروقنا إلا لتكليفه مع شيء آخر .. » . كذلك يروى
لنا أوغسطين في هذا الفصل أيضاً أنه قرأ كتاب
أرسطو في « المقولات العشر » ، ولكنه لم يقد كثيراً
من قراءته ، لأنه ظن أنه يستطيع أن يطبق على الله
نفسه بعض هذه المقولات ، وكأن الله جوهر مشروط
بعظمه أو جماله ! وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى سائر
الكتب الأخرى التي قرأها حول فن القول ، أو فن
الحديث ، أو علم الأعداد ، أو علم الهندسة ، أو فن
الموسيقى (أو ما إلى ذلك من مؤلفات في الفنون الحرة)
فإنه لم يستطع أن يفيد منها الشيء الكثير ، خصوصاً فيما
يتعلق بالتصور الصحيح للجوهر الإلهي ..

٥ — الكتاب الخامس

أما في هذا الفصل الجديد — الذي تدور معظم
أحداثه في السنة التاسعة والعشرين من عمر القديس
أوغسطين — فإننا نطالع بالتفصيل قصة انفصال أوغسطين
عن المانويين ، خصوصاً بعد أن استمع إلى أحاديث
زعيمهم فاوستوس Faustus الذي كان قد قدم
إلى قرطاجنة للدفاع عن آراء المدرسة المانوية . وقد

أسهب أوغسطين في الحديث عن تهافت « المانوية » من وجهة النظر العلمية الصرفة ، كما أعرب عن خيبة أمله لعجز كبير مفكرى المانوية عن الرد على أسئلته ! والواقع أن كل ما كان يمتاز به فاوستوس لم يكن يزيد عن ضرب من الفصاحة أو البراعة اللفظية ، في حين أن أوغسطين كان ينتظر منه أن يفسر له تلك الأساطير المانوية العديدة عن السماء والكواكب والشمس والقمر .. الخ . وهكذا انكشف لأوغسطين - فيما يقول - جهل هؤلاء المانويين ، فلم يجد بدءاً من أطراح عقيدتهم ، خصوصاً بعد سفره إلى روما حيث وقع تحت تأثير بعض النزعات الارتيازية التي كان ينادى بها بعض الأكاديميين المحدثين . وانتقل أوغسطين بعد ذلك إلى ميلانو ، فسمع هناك عن أسقف عظيم يدعى القديس أمبروسوس ، ودفعه حب الاستطلاع إلى التردد على الكنيسة للاستماع إلى عظات هذا الأسقف . وأوغسطين يعترف بأنه لم يهتم بالإنصات إلى أحاديث القديس أمبروسوس إلا بسبب ما كان قد سمعه عنه من فصاحة وقوة بيان . ولكنه يقرر في الوقت نفسه أنه لم يلبث أن شرع يتمعن في معاني أقاويله ، ويتأثر بمضمون أحاديثه ، خصوصاً وأن هذا القديس العظيم لم يكن يفسر العهد القديم تفسيراً حرفياً ، وإنما كان يفسره تفسيراً روحياً . وهكذا بدأ أوغسطين يفكر جدياً في الانضمام إلى الكنيسة المسيحية ، وشرع يعد نفسه للدخول في زمرة المؤمنين .

٦ - الكتاب السادس

يروى لنا القديس أوغسطين في هذا الفصل كيف لحقت به أمه في مدينة ميلانو ، وكيف كان سرورها عظيماً حينما علمت أنه كان قد تخلّى عن آرائه المانوية ، وأنه كان قد شرع يتأثر بعظات القديس أمبروسوس وتعاليمه الروحية . وهو يذكر لنا أيضاً أن والدته كانت شديدة الإعجاب بهذا

الأب الروحي الممتاز ، لدرجة أنها لم تتردد في التخلّي عن الكثير من عاداتها الدينية القديمة في سبيل الخضوع لتعاليم أمبروسوس . ولئن كان أوغسطين قد بقى بادئ ذي بدء متردداً أو خائفاً ، لا يكاد يقوى على مواجهة هذا القديس أو التحدث إليه على انفراد ، إلا أنه كان يواصل الاستماع إلى تعاليمه وعظاته العامة ، فاستطاع أن يدرك كيف أن قصة الخلق هي قصة رمزية لا تؤخذ بظاهرها ، لأن « الحرف يقتل ، وأما الروح فتُحيى » (على حد تعبير القديس بولس) . ويستطرد أوغسطين فيحدثنا عن أحلام السعادة التي كانت تراوده في ذلك الحين ، ويصف لنا الآمال الكبرى التي كان يسعى نحو تحقيقها من وراء طموحه . ولكنه يروى لنا كيف استطاع أن يدرك عبث كل هذه الأحلام وبطلان كل تلك الآمال ، حينما فطن أخيراً إلى أنها كانت بعيدة كل البعد عن أن تكفل له « النجاة » ، أو أن تحقق له « الخلاص » . وكان لأوغسطين في ذلك الوقت صديقان حميان هما أليبيوس Alypius ونبريديوس Nébridius فكان يقضى معهما الساعات الطوال ، يتناقش معهما في مسائل السعادة ، والخلاص ، وغاية المصير ، ومعنى الوجود البشري .. الخ . وأوغسطين يهتم في هذا الفصل بتحليل شخصية صديقه أليبيوس ، فيحدثنا عن ولعه بالمرح ، وحبّه لمشاهدة المصارعة ، كما يروى لنا قصة اتهام زائف كاد صديقه يقع ضحية لها ، لولا اكتشاف المحرم الحقيقي بطريق الصدفة البحتة . ولكن المهم أن أوغسطين قد وجد في شخص أليبيوس الصديق المخلص الذي كان يتمسك بالعدالة ، ولا يقبل في عمله أى تراجع عما يعتقد أنه الحق ، لدرجة أنه رفض الكثير من فُرص الإثراء في سبيل احترام القانون . وأما نبريديوس ، فقد ترك منزله ووالديه وضيعة ، لكي يلحق بصديقه أوغسطين في ميلانو ، وكان كل ما يلقى باله هو

الاشترك مع صديقه في طلب الحكمة والبحث عن الحقيقة . ولم يلبث الأصدقاء الثلاثة أن شرعوا يفكرون في « السعادة » ، فكان أوغسطين أمرهم إلى ربط السعادة بالحب ، لأنه كان يظن أن أحداً لا يستطيع الاستغناء عن معاشرته النساء . وكان أليوس ينصح صديقه أوغسطين بعدم الزواج ، ولكن أوغسطين استطاع أن يقنع صديقه بأهمية تجربة « الارتباط العائلي » ، فكان أن أقدم صديقه على الزواج لمجرد رغبة في تجربة « المعاشرة الزوجية » ... أما أوغسطين نفسه فقد كانت أمه تريد أن تبحث له عن زوجة مناسبة ، فاختارت له فتاة صغيرة كان عليه أن ينتظرها عامين كاملين ، وكأنما هي كانت تريد أن تصون عفته بالتضكير في الزواج ! ولكن شهوة أوغسطين العارمة لم تكن لتقوى على الانتظار ، فلم يلبث أوغسطين أن اتخذ له عشيقاً بادها حبا بحب ، وبذلك استكانت نفسه لعبودية اللذة ، وصح ما قاله هو نفسه عن نفسه من أنه لم يكن في تلك الآونة سوى مجرد تلميذ مخلص لأبيقور !

٧ - الكتاب السابع

يتناول القديس أوغسطين في هذا الفصل شرح الشكوك الميتافيزيقية التي كانت لاتزال تراوده حول حقيقة الجوهر الإلهي وطبيعة الشر ، ومدى المسئولية البشرية ... الخ . وهو يروى لنا في هذا الفصل كيف تخلى نهائياً عن نظريته المادية إلى الجوهر الإلهي ، وكيف شرع يفهم خيرية الله ، وصلة الشر بالحرية الإنسانية أو السقطة الأولى ... الخ . كذلك يسرد علينا أوغسطين بعض الخبرات الخاصة التي أدت به إلى رفض كل تنبؤات المنجمين وادعاءات القائلين بتأثير الأفلاك على مصير الإنسان ! ولكن المشكلة الكبرى التي ظلت تقصّر مضجع أوغسطين - طوال هذه الفترة - إنما كانت هي مشكلة « أصل الشر » ، فقد كان فكره

مشغولاً بالتوفيق بين خيرية الله وقدرته المطلقة : ويستطرد أوغسطين فيحدثنا عن بعض كتب الأفلاطونيين المحدثين التي وقعت بين يديه ، ويقول لنا إنه وجد في هذه الكتب الكثير من الحقائق الكبرى : لأنه قرأ فيها « أنه في البدء كان الكلمة » Logos : وأن الكلمة كان في الله ، وأن الكلمة كان هو الله ، وأن كل شيء به قد كان ، وأنه بغيره لم يكن شيء مما كان ... » ولقد قرأ أوغسطين أيضاً في هذه الكتب « أن الكلمة أو اللوغوس لم يولد من لحم أو دم أو مشيئة بشر ، بل من الله . وأما أن الكلمة قد صار جسداً ، وحل بيتنا ، فهذا ما لم يجده في هذه الكتب مطلقاً . » - وأوغسطين يعترف بأنه قد وجد عند الأفلاطونيين المحدثين حقيقة شبيهة بما ورد في إنجيل يوحنا عن أزلية « الكلمة » ، ولكنه لم يجد عندهم السبل العمل إلى إدراك تلك الحقيقة أو السير على هديها في حياته الأخلاقية . وهو - بلاشك - قد أخذ أيضاً عن الأفلاطونيين المحدثين قولهم بأن الشر عدم أو سلب محض . ولكنه لم يستطيع أن يقنع ببعض الفلسفات النظرية أو الآراء الميتافيزيقية عن الحقيقة الإلهية ، أو اللوغوس ، أو أصل الشر ، فإنه لم يكن ينشد المعرفة النظرية الصرفة ، بل كان ينشد أيضاً سيلاً عملياً يقتاده إلى « النجاة » . ومن هنا فإننا نراه يعترف صراحة بأن كل هذه المكاسب العقلية لم تستطع أن تشبع نهمه الروحي ، مادام الخير الأسمى الذي يمكن أن يكفل لنا السعادة إنما يتوقف أولاً وأخيراً على توجيه الإرادة توجيهاً صحيحاً نحو المحبة الإلهية . وأوغسطين يلاحظ - في هذا الصدد - أن كتب الفلاسفة لا تخلو من كبرياء عقلية أو صلف عقلي ، في حين أننا نلمس في كتابات رجل مثل القديس بولس تواضعاً روحياً لا نظير له عند غيره من كبار حكماء الإنسانية . وربما كان هذا هو السبب في انصراف القديس أوغسطين إلى مطالعة رسائل القديس بولس بلهفة وشغف

زائدين ، خصوصاً وأن هذه الرسائل تفيض بالحديث عن ضعف الإنسان ، وعجز « الإنسان الروحي » الباطن فينا عن مقاومة « الإنسان الجسدي » الخاضع لشهوة أعضائنا الجسمية ... الخ. وأوغسطين يهتف مع القديس بولس (في ختام هذا الفصل) قائلاً : « ويحي أنا الإنسان الشقي ! من يتقذى من جسدي هذا : جسد الموت : ؟ » . وهكذا نراه يعلّق خلاصه على اللطف الإلهي أو النعمة الإلهية ، واثقاً من أن إرادة الإنسان الضعيفة هبات أن تكفي وحدها لإنقاذه من برائن الخطيئة ...

٨ — الكتاب الثامن

يروى لنا أوغسطين في هذا الفصل أهم الأحداث التي وقعت له في العام الثاني والثلاثين من عمره ، فيبين لنا كيف أن اللطف الإلهي قد شاء له أن يسمع عن توبة الكثيرين ممن ظلوا أمدأ طويلاً سادرين في غيهم ، وكأن الله قد أراد أن يضع بين يدي « عبده أوغسطين » أمثلة صالحة يستطيع أن يقتدى بها . ولعل من هذا القبيل مثلاً ما سمعه أوغسطين من الأب سمبليقيانوس Simplicianus عن توبة أحد مشاهير الخطباء الرومان ، ألا وهو فكتورياتوس Victorianus الذي طالما علّم أبناء النبلاء الرومان تعاليم الوثنية الفاشية ، ولكنه انتهى في خاتمة المطاف إلى اعتناق المسيحية ، ولم يتردد في إشهار تحوُّله الديني على مرأى من سائر معارفه من أهل روما ! وقد كان لهذه القصة أثر كبير على نفسيّة أوغسطين ، فكان يتحرق شوقاً لتكريس حياته كلها لله ، ولكنه مع ذلك ظل موثقاً إلى عاداته السيئة القديمة ، فلم يكن ليقوى على تحرير إرادته من عبودية الخطيئة ! وأوغسطين يروي لنا أيضاً أنه سمع من أحد أصدقائه الأفريقيين الذين قدموا لزيارته في ميلانو (وكان يدعى پونطيقيانوس Ponticianus روايات كثيرة مؤثرة عن قداسة

الراهب المصري القديس أنطونيوس ، فكان لهذه الروايات أثر بالغ على سلوك أوغسطين (وسلوك صديقه الحميم أليوس) . وهكذا تهيأت نفس أوغسطين لقبول التوبة ، ولم يبتئ عليه سوى أن يخذل أصوات الشرّ في قلبه ، لكي يقهر إرادته على الامتثال للنداء الإلهي . وقد أسهب أوغسطين في وصف حالة الصراع النفسي التي كان يعانيها في تلك الفترة ، فقدم لنا تحليلات رائعة لحالة « ضعف الإرادة » ، ووصف لنا ببراعة هائلة كيف أن الجسم يمثل للنفس حيناً تأمره ، وأما النفس فإنها كثيراً ما تعصى أوامر إرادتها الخاصة ، وكأنها هي عاجزة عن إطاعة نفسها ! ... وأخيراً حانت لحظة التوبة ، فسمع أوغسطين صوت طفل يغني قائلاً : « خذ واقرأ » ، واعتبر هذا الصوت بمثابة نداء إلهي يدعوّه إلى قراءة الكتاب المقدس ... ولم يلبث أوغسطين — كما سبق لنا أن بينّا عند الحديث عن حياته — أن فتح الكتاب المقدس على صفحات القديس بولس التي يدعو فيها المؤمنين إلى الانصراف عن حياة الشهوة والخلاعة وملذات الجسد ، من أجل العمل على الاستغراق في حياة القداسة والبرّ والتقوى . وجرى أوغسطين — بصحبة صديقه أليوس — لكي يعلن التبا على والدته الحزينة ، فكانت فرحة مونيكا باهتداء ابنها فرحة مزدوجة : لأنها شعرت بأن ولدها الضالّ قد عاد أخيراً إلى أحضان المحبة الإلهية ، كما أنها رأت حلمها يتحقق فأدركت أن الله قد قبل دموعها واستجاب صلاتها !

٩ — الكتاب التاسع

تلور أحداث هذا الفصل غداة توبة أوغسطين ، وكان قد بلغ من العمر حوالي ثلاث وثلاثين سنة ، فرى أوغسطين يقلع نهائياً عن تعليم مهنة الخطابة ، متعللاً ببعض الأسباب الصحية ، ثم نراه يعتكف قليلاً

في الريف لكي يستعمل لتقبل نعمة « العاد » . ولم يلبث أوغسطين أن عاد إلى ميلانو ، لكي يلتقي طقس العاد على يد القديس أمبروسيوس ، وبذلك اكتملت توبته ، وصار عضواً في الكنيسة المسيحية (هو وصديقه ألبوس ، وابنه غير الشرعي أدوداتوس Adeodatus) وأوغسطين يروي لنا أحاديث روحية عميقة دارت بينه وبين أمته مونيكا ، فيذكر لنا كيف تبادلوا الحديث عن حياة الجسد وحياة الروح ، وحنين النفس البشرية إلى الاستغراق في الله ، ولذة الانطلاق إلى السماء ، وعذوبة الحياة الأبدية بعد الموت . . . الخ . وهو يقول لنا إن أمه كانت تحس إحساساً غامضاً بقرب نهايتها ، فكانت تجد لذة كبرى في أن تتحدث معه عن تلك الأجداد السماوية المرتقية « التي لم ترها عين ، ولم تسمع بها أذن » ولم تحظر يوماً على قلب بشر . ولم تكذب تخفى خمسة أيام على هذه الأحاديث ، حتى فاجأ المرض والدة القديس ، فلازمت الفراش بضعة أيام في شبه غيبوبة ، إلى أن وافتها المنية في السادسة والخمسين من عمرها . وعلى الرغم من أن حزن أوغسطين على وفاة والدته قد فاق كل حد ، إلا أنه كان يشعر بأن وفاة هذه السيدة البارة لم يكن سوى مجرد انتقال مؤقت . وقد خفف من وقع الصدمة على نفس أوغسطين أن هذه الوفاة لم تحدث إلا بعد أن اطمأنت نفس مونيكا على خلاص ابنها ، وهكذا رقدت تلك القديسة الطاهرة مطمئنة مستريحة البال ، وحق لأوغسطين أن يطلب لنفسها الرحمة ، مبتهلاً إلى الله أن يسكنها جنات الخلد .

١٠ - الكتاب العاشر

أما وقد فرغ أوغسطين - في الفصول السابقة - من الحديث عن حياته قبل العاد ، فلإننا سنراه في هذا الفصل يتحدثنا عن معرفته لله ، ومحبه له ، ورغبته في أن يشاركه الآخرون هذا الحب وتلك المعرفة . وأوغسطين

يقرر هنا أنه لكي يعرف الإنسان نفسه ، فلا بد له من علم إلهي يكشف له عن أغوار قلبه . ومن هنا فإن أوغسطين يمضي في البحث عن الله ، لكي يبين لنا أن الله لا يختلط بالطبيعة ، وأنه لا سبيل لنا إلى معرفته اللهم إلا إذا تجاوزنا الحياة العضوية وعلونا على الطبيعة المحسوسة . ثم يتساءل أوغسطين عن الملكة التي نستطيع عن طريقها أن نعرف الله ، فراه يتوقف طويلاً عند ملكة « الذاكرة » التي وجد فيها خير معبر عن التراء الباطن في صميم حياتنا الشعورية . وليس في وسعنا - بطبيعة الحال - أن نسهب في شرح أنواع الذاكرة التي يتحدث عنها أوغسطين (من حسية ، وعقلية ، وعاطفية وغير ذلك) ، وإنما حسبنا أن نقول إن أوغسطين هنا يقدم لنا تحليلات سيكولوجية ممتازة في موضوع « الذاكرة والسيان » مما قد لا نجد له نظيراً من بعد اللهم إلا عند برجسون . والسر في اهتمام أوغسطين بالذاكرة أنه يريد يبين لنا أننا ما كنا لنستبحت عن الله ، لو لم تكن قد وجدناه من قبل ! فالله موجود في باطن ذاكرتنا ، وهو موجود على صورة فكرة رئيسية هامة من أفكار الإنسان ، ألا وهي « فكرة السعادة » ، أو « النزوع نحو السعادة » . والواقع أننا جميعاً نتمنى السعادة ، ونعمل جاهدين في سبيل الوصول إليها . ولكن هيات لنا أن نظفر « بالسعادة » اللهم إلا في الله ، فها السعادة إلا تلك الغبطة التي نستشعرها في نفوسنا حين نصل إلى « الحق » ، وما « الحق » إلا الله نفسه ! وإذن فإن القديس أوغسطين حينما يقرر أن الله كامن في « الذاكرة » إنما يعني أن الله هو ذلك « الحق » أو تلك « الحقيقة » التي هيات للفكر المستبصر أن يتساها أو يتناساها . ولكن لا موضع للتساؤل عن ذلك الجزء المعين الذي يشغله الله في داخل الذاكرة ، فإن مثل هذا التساؤل قد يوحي بأن في الذاكرة أجزاء مستقلة منفصلة بعضها عن البعض الآخر ! ومهما وقع في ظن الانسان أن هناك مسافة

تفصله عن الله ، فإن الحقيقة الإلهية لا بد من أن تظل حقيقة كلية شاملة تغطي في ثناياها كل شيء . وإن الله ليجيب على كل استفهام يتصاعد إليه من قلب البشر ، ولكن الذين يستمعون إلى الجواب الإلهي قلة نادرة ! وما أتعس بني البشر : فانهم أحرص على أن يسمعون من الله ما يريدون ، منهم على أن يريدوا ما يسمعون منه ! وهذا هو السبب في أنهم قلما يعرفون كيف يستمعون إلى الصوت الإلهي ، أو كيف يفهمون المقاصد الإلهية السامية . ثم يستطرد القديس أوغسطين فيصف لنا حالته النفسية في الفترة التي كان يسجل فيها اعترافاته ، ويقرر أن الحياة — في رأيه — لا تخرج عن كونها سلسلة مستمرة من التجارب أو البلايا ، وأنه لولا عناية الله ولطفه بنا لهلك كل من على وجه الأرض ! ويمضي أوغسطين في وصف الشهوات المختلفة التي طالما وقع البشر ضحية لها ، فيحدثنا عن شهوة الجسد ، وشهوة الطعام والشراب ، وشهوة الثم ، وشهوة السمع وشهوة العيون ، وتعظم المعيشة .. الخ ومن طريف ما يرد على لسان أوغسطين — في هذا الصدد — إرجاعه جميع الشهوات إلى « شهوة العين » نظراً لما للبصر من أهمية بالغة في حياة الإنسان . ويختم أوغسطين هذا الفصل بالحديث عن تفاهة « الاكتفاء الذاتي » ، وبطلان كل « رضاء عن النفس » ، لكي يؤكد ضرورة المسك بيسوع المسيح : « الوسيط الحقيقي بيننا وبين الله » .

١١ — الكتاب الحادي عشر

يُعد هذا الفصل من أهم فصول « الاعترافات » : فإن المؤلف يتعرض فيه لدراسة مشكلة الزمان ، وخلق العالم ، وعلاقة الزمان بالنفس الانسانية .. الخ وأوغسطين يبدأ بعبارة التوراة التي تقول انه « في البدء خلق الله السموات والأرض » ، فيقول إن التوراة تجعل للمخلوقات « بداية » . ولما كان الزمان في جوهره تغيراً

وضرورة ، فإن الزمان نفسه لابد أيضاً من أن يكون مخلوقاً . ومعنى هذا أن الزمان لا يمكن أن يكون أزلياً مادام مثله كمثل باقي المخلوقات الأخرى من حيث كونه مبتدئاً . وأما إذا سألنا المانويون قائلين : « ماذا كان الله يفعل قبل خلقه للسموات والأرض ؟ » قاننا لن نستطيع أن نجيبهم بقولنا : « إنه لم يكن يصنع شيئاً » ، فإن هذا سيستتبعه بالضرورة أن تتساءل عن السبب الذي من أجله لم يستمر الله على تلك الحالة في الزمان التالي : إذ لو افترضنا أن مرجحاً قد استجد عليه ، لتعين ألا يكون الله أزلياً . ولكن الواقع أن إرادة الله قديمة كائنة قبل كل حدوث : إذ لو ظهر في الجوهر الإلهي شيء لم يكن فيه لوجب أن نسلب عنه صفة الأزلية وإذن فإن إرادة الله قديمة ، ومفعولها هو المتعلق بالزمان وليس بالنسبة إلى الله « قبل » و « بعد » ، نظراً لأن الله هو الذي يحدد الماضي والمستقبل ، دون أن يخرج هو نفسه عن ثبات أزليته وأوغسطين يقرر أن الله قد خلق كل شيء ، وأنه لا موضع للحديث عما كان يفعله الله « قبل » الخلق لأنه ليس ثمة « شيء » قبل الخليفة . ولوجاز أن يكون الله قد صنع « شيئاً » قبل قيامه بعملية الخلق ، لكان هذا الشيء حادثاً مخلوقاً — كغيره من الأشياء الأخرى — ولكانت هناك « خليفة » قبل الخلق ! ولا موضع للحديث عن أن يكون الله قد ظل « عاطلاً » من كل عمل خلال أزمنة عديدة سبقت حادثة الخلق ، لأنه لا يجوز الحديث عن أزمنة انقضت ، قبل أن يكون الله قد خلق الزمان وأوجد الأجيال ! وبعبارة أخرى ، لا موضع للحديث عن « زمان » قبل أن يكون الله قد خلق الزمان ! وهكذا نرى أن أوغسطين يقرر أن الله لم يخلق العالم فحسب بل هو قد خلق الزمان أيضاً . ولوقلنا بأنه ليس ثمة « زمان » قبل الخلق ، فلن يكون ثمة موضع للتساؤل عما كان الله يفعله « حينئذ » لأنه حيث لا زمان ، فلا مجال للتحدث عن أي « حين » !

ثم يمضي أوغسطين في حديثه عن «الزمان» فيحاول أن يبين لنا أن «الماضي» زمان قد انقضى فلم يعد له وجود ، و«المستقبل» زمان لم يحن بعد فلا وجود له الآن ، و«الحاضر» نقطة تلاقى الماضي والمستقبل فهو زمان لا وجود له ! ولكننا مع ذاك نقيس الزمان ونصفه بالطول أو القصر ، فما هو هذا الذي نقيسه ؟ ... الواقع أننا نجد في النفس مقياس الزمان : لأن ما نقيسه بالنسبة إلى الماضي إنما هو «حاضر هذا الماضي» في النفس ، وما نقيسه بالنسبة إلى المستقبل إنما هو «حاضر هذا المستقبل» في النفس ، وما نقيسه بالنسبة إلى الحاضر إنما هو «حاضر هذا الحاضر» في النفس : و«الماضي» حاضر في النفس على «صورة ذاكرة» ، في حين أن «المستقبل» حاضر فيها على صورة «توقع» ، و«الحاضر» حاضر فيها على صورة «انتباه» أو «عيان مباشر» . وهكذا نرى أن أوغسطين يجعل وجود الزمان واستمراره من عمل النفس التي تتذكر وتسترجع ، أو تنتظر وتوقع ، أو تتبته وتستجمع .

١٢ — الكتاب الثاني عشر

يوصل أوغسطين في هذا الفصل الحديث عن مشكلة الخلق ، فقرأه يتوقف طويلاً عند الفصول الأولى من سفر التكوين لكي يفسرها تفسيراً رمزياً... حقاً لقد ورد في سفر التكوين أن الله قد خلق السماء والأرض في ستة أيام متوالية ، ولكننا لن نستطيع أن نأخذ هذه النصوص على ظاهرها ، وكأننا بصدد «أيام» حقيقية قد جاءت متعاقبة ، أو كأن الفعل الإلهي قد اقتضى زمناً معيناً ، بل ينبغي أن نقرر أن عملية «الخلق» قد تمت في لحظة واحدة ، دون أن يقتضى ذلك أي تعاقب زمني . وما جاءت رواية التوراة على هذا النحو إلا لكي تناسب ضعف عقولنا وقصور تخيلنا ، بدليل قول الكتاب : «إن الله قد استراح في اليوم السابع» (أي كف عن الخلق) ، وهو تعبير

لا يلائم إلا الصانع البشري الذي يتعب بعد قيامه بعمل شاق أو جهد مُضْنٍ ! وليس مثلاً الله كمثل الصانع البشري الذي يستعين بجسم ما في صناعة جسم آخر ، وإنما الله هو خالق كل شيء ، حتى تلك المادة التي استعملها في خلقه للسماء والأرض . «ولاً ، فأنتي لشيء» لم تخلقه أنت أن يوجد ، مادام شيء لا يمكن أن يوجد إلا إذا كنت أنت نفسك موجوداً ؟ ولكنك قلت : لتكن الأشياء ! فكانت الأشياء ، وبكلمتك أنت خلقتها وأوغسطين يسهب في شرح فكرة «الخلق من العدم» ، لكي يبين لنا أن المادة التي تحدث عنها سفر التكوين هي نفسها من خلق الله . وهو يفسر كلمة «الأرض» بأنها المادة العارية من الصورة تماماً ، بينما نراه يفسر «السماء» بأنها مادة روحية مكتملة الصورة (وهي المادة التي صنعت منها الملائكة) ! ولكن الله لم يخلق المادة أولاً ، ثم عاد فأكسبها صوراً متعددة من بعد ، بل ينبغي أن نقرر أن خلق المادة لم يسبق خلق الصور في ترتيب الزمان ، بل في ترتيب العلية فقط . ومعنى هذا أن الله قد خلق المادة والصور في وقت واحد ، أو هو قد خلق المادة مشبعة بطائفة من الصور . وأوغسطين ينسب إلى «المادة» أدنى ضرب من ضروب الحياة ، فيقول إنها أبعد الموجودات عن الجوهر الإلهي . حقاً إن المادة «شيء» ، ولكنها أقرب الأشياء إلى «العدم» أو «اللاوجود» . وأما كلمة «البدء» التي وردت في سفر التكوين فهي لا تعني بداية الزمان ، بل مبدأ جميع الأشياء ، ألا وهو اللوغوس أو «الكلمة» ... وليس في وسعنا — بطبيعة الحال — أن نأتي في هذه العجالة القصيرة على كل آراء أوغسطين في تفسير عبارات التوراة ، وإنما حسبنا أن نقول إن أوغسطين يعترف هنا بإمكان تأويل عبارات موسى الواردة في سفر التكوين على أنحاء متعددة ، ولكنه يقرر أن من المستحيل أخذ تلك العبارات بحرفيتها ، وكأن الله هو

مجرد صانع بشرى يستخدم ما بين يديه من مواد في صناعة جسمين كبيرين : أحدهما جسم علوى هو السماء ، والآخر جسم سفلى هو الأرض ! ...

١٣ - الكتاب الثالث عشر

يظهر في هذا الفصل تأثير أوغسطين بفلسفة أفلاطون فاننا نراه يقرر معه أنه « لما كان الله خيراً وبرئاً من كل حسنة ، فقد أراد أن تكون جميع الأشياء شبيهة به على قدر الامكان » . وأوغسطين يحمل ما ورد في سفر التكوين على هذا المعنى فيقول « إن الله قد نظر إلى كل ماخلقه ، فرأى أن ذلك حسن . والله قدخلق الأشياء كلها بكلمته ، وهو لم يخلقها إلا لأنها حسنة » . ومادام الشر سلباً أو عدماً محضاً ، فإن كل ما في الوجود مظهر من مظاهر خيرية لله ، دون أن يكون متموضع للقول بوجود نقص أو تصدع أو انحلال في أى عمل من أعمال الخلق الإلهي . وأوغسطين يشوق عند الآيات الأولى من سفر التكوين لكي يثبت لنا أنها تنطوى على فكرة « التثليث » إذ ترد فيها كلمة « الله » وكلمة « البدء » ، وكلمة « الروح » وهو يحاول أن يقرب هذه الفكرة إلى أذهان قرائه فيحدثهم عن « وحدة » النفس البشرية التي تقوم على « الوجود » و « المعرفة » و « الإرادة » .. « إني أوجد ، وأعرف وأريد ، أو أنا موجود من شأنه أنه يعرف ويريد . وأنا أعرف أنني أوجد وأريد . وأنا أريد أن أوجد وأعرف .. وهذه المظاهر الثلاثة تكون حياة واحدة غير متقسمة ، إذ نحن هنا بصدد وجود واحد ، وعقل واحد ، وماهية واحدة ، ونحن بصدد تمايز لا ينطوى مع ذلك على أى انفصال » (ك ١٣ : ف ١١) . ثم يعرج أوغسطين على قصة الخلق فيفسرها تفسيراً صوفياً رمزياً ، وكأنما هي تنطوى على مجموعة من المعادلات التشبيهية « التي لا بد من فك وموزها . فالفلك (مثلاً) هو الكتاب المقدس ، والمياه الموجودة فوق سطح

الفلك هي الملائكة ، والمياه المرة هي العالم ، والأرض اليابسة هي الخير ، والزواحف ذات النفوس الحية هي الأسرار المقدسة ، والطيور التي تطير على سطح الأرض هي رسل الكلمة الإلهية ، والنفس الحية التي تولدها الأرض هي النفس المسيحية الحقة ... الخ . وأوغسطين يشرح لنا بالتفصيل كيف يتسنى لنا أن نرقى من هذه « الأمارات الحسية » أو « الرموز المادية » إلى دلالاتها المعنوية أو معانيها الروحية . وهو يدافع عن طريقته الخاصة في فهم هذه الشفرات أو الرموز فيقول إن الكثير منها قد يبدو غامضاً أو متناقضاً لو فهم على وجهه الظاهري . وقد يكون من الطريف أن يرجع القارئ إلى هذا الفصل الأخير من فصول « الاعترافات » ، لكي يتعقب هذا التفسير الرمزي لقصة الخلق على نحو ما تصورهما أوغسطين . ولكن المهم في نظرنا هو ما نجده لدى أوغسطين من رد فعل روحى واضح ضد شتى النزعات المادية في تفسير عملية الخلق . فالمانويون مثلاً لم يكونوا ينسبون إلى الله خلق سائر الموجودات ، كما أنهم كانوا يقولون بوجود نقص أو شر في الخليقة ، فضلاً عن أنهم كانوا يتكررون مبدأ « الانسجام الكلي » . وأما عند أوغسطين فإن الخليقة (في جزئياتها ومجموعها) حسنة خصوصاً وقد ورد في التوراة أن الله قد استحسن ما صنعت يده سبع مرات . ولكن هذا الاستحسان لم يتم في الزمان (كما قد يتبادر إلى أذهاننا لأول وهلة) وإنما تكلم الله بصيغة الزمان ، حتى نفهم مقصده الإلهي وفقاً لطبيعتنا الزمانية القاصرة . وهذا هو السبب في قول الكتاب عن الله « انه استراح في اليوم السابع » . في حين أن الله هو الفاعلية الأزلية الأبدية التي لا تعرف التعب أو الاعياء ! ولكن الله أيضاً هو الراحة الأزلية والثبات المطلق ، فلا بد للنفس البشرية القلقة المعذبة من أن تحقق وجودها على الأرض لكي ترتاح أخيراً

في الله !.. وهكذا نجد أن الكلمة النهائية في اعترافات القديس أوغسطين إنما هي للراحة الأبدية في أحضان الله

هـ - الأثر الخالد لكتاب « الاعترافات » في تراث الإنسانية

إذا كان النقاد الأدبيون قد أجمعوا على اعتبار « اعترافات » القديس أوغسطين تحفة نادرة في تاريخ « التراجم الذاتية » ، فما ذلك لما تضمنته من تحليلات سيكولوجية دقيقة فحسب ، وإنما لأنها قد انطوت أيضاً على « عمل فني » متكامل تفضي بدايته إلى نهايته بطريقة فنية متوافقة . وقد سبق لنا أن لاحظنا ما اتسمت به اعترافات أوغسطين من صراحة ، وإخلاص ، ونزاهة ، ودقة تحليل . ولكننا لو قارنا هذه الاعترافات (مثلاً) باعترافات جان چاك روسو ، لوجدنا أن أوغسطين لم يبلغ في اعترافاته حد الوفاة الفجة كما فعل الكاتب الفرنسي الذي لم يجد أدنى حرج في أن يروي على قارئه أفصح المسائل الجنسية ! حقاً إن أوغسطين لم يخف عن الناس الكثير من مخازيه الأخلاقية ومثالبه الشخصية ، ولكنه مع ذلك قد عرض كل هذه الفضائح بأسلوب التائب التادم الذي يتحسر على عمق الهاوية التي انحدر إليها ! وإذا كنا نجد في كثير من « التراجم الذاتية » دفاعاً عن النفس ، وافتياتاً على الآخرين ، فإننا لا نكاد نلمح لدى القديس أوغسطين أية « تجن » على أية شخصية من الشخصيات التي ورد ذكرها في اعترافاته . وآية ذلك أن أوغسطين قد حدثنا عن والديه ، وبعض أصدقائه من أمثال أليسيوس ونيريدوس ، كما حدثنا أيضاً عن الأسقف المانوي فلاستوس والقديس أمبروسيوس أسقف ميلانو ، ولكنه في كل هذه الأحاديث إنما كان يحلل الشخصيات التي يتعرض لدراستها بأمانة ونزاهة ودقة ملاحظة ، دون أن يتحامل عليها أو يسخر منها

أو يدافع عن نفسه على حسابها ! ولم يقتصر أوغسطين في اعترافاته على سرد بعض الأحداث الخارجية أو الوقائع التاريخية - كما فعل بعض أصحاب التراجم الذاتية - وإنما هو قد حلل لنا أدق حالاته النفسية وأعمق أزماته الروحية ، فكانت اعترافاته بذلك بمثابة تعبير حي عن « أوديسه » النفس القلقة المعذبة في بحثها عن « الخلاص » أو « النجاة » . وإذا كان الكثيرون من أصحاب « التراجم الذاتية » - من أمثال رينان وكيركجارد وغيرهما - قد حاولوا السير على نهج أوغسطين ، فما ذلك إلا لأنهم قد وجدوا في اعترافاته سيمفونية روحية تعبر عن مدد النفس وجزرها ، في هداها وضلالها . والحق أن أوغسطين لم يكن مجرد أديب يسرد علينا أحداث حياته بلغة عاطفية حماسية عامرة بالقوة والبيان ، وإنما كان أيضاً فناناً صادقاً مرهف الحس لا يفتوه أي ظل من ظلال الواقع ، ولا تغيب عنه أية خبيثة من خبايا النفس . وهذا هو السبب في أن اعترافاته قد لاقت منذ البداية نجاحاً منقطع النظير ، بدليل ما رواه لنا بعض المؤرخين من أن الكثيرين كانوا يبحثون عنها باهتمام بالغ ، حتى في حياة صاحبها نفسه . ولئن كان البعض قد عاب على أوغسطين كثرة التجاهل إلى التحسينات اللفظية ، والأساليب الخطائية ، والتشبيهات المجازية ، إلا أن من المؤكد أن هذا الطابع الأدبي الذي اتسمت به اعترافات أوغسطين لا يتقلها عن نطاق « الحقيقة » إلى نطاق « الشعر » ، بل هو يجعل منها « ملحمة روحية » يمتزج فيها الإيمان الحار بالتعبير الدافئ ، ويتعاقب فيها الحس المرهف مع الفكر النفاذ . وإذا كان الشاعر الألماني الكبير جيته قد أطلق على ترجمته الذاتية اسم « الشعر والحقيقة » ، فربما كان في وسعنا أن نطلق على اعترافات القديس أوغسطين اسم « شعر الحقيقة » ! ولكننا هنا يلزاه « شعري » يدق حتى ليكاد يستحيل

إلى « فلسفة » ، وحقيقة تنسأى حتى لتكاد تستحيل
إلى « إشراق صوفي » ! .

٦ — مختارات من « الاعترافات »

١ — يتحدث أوغسطين عن جريمة السرقة التي
اقتربها في سن السادسة عشرة ، بصحبة بعض رفاق
السوء فيقول : « ولكن » ، وأسفاه ! ما الذي
جلبك إلى نفسى أيتها السرقة ، جرمي الليلية الخبيثة
في العام السادس عشر من عمري ؟ إنك لم تكوني جميلة
إذ معاذ الله أن تكون السرقة جميلة ! أستغفر الله !
فأنت بشيء حقيقى ، حتى أوجه إليك الحديث على
هذا النحو ! حقا لقد كانت تلك الفاكهة التي سرقناها
فاكهة جميلة ، ما دمت أنت يا إلهى الذى خلقتها ،
وأنت الجمال الذى لا نظير له ، خالق كل شيء ،
الإله الصالح ، الخير الأسنى وخيرى الحقيقى : ...
أجل ، لقد كانت تلك الثمار جميلة بحق ، ولكنى
أوكدت أن قلبى المسكين لم يكن يشتهيها في كثير
أو قليل ، فقد كان عندنا ما هو خير منها ألف مرة
وإذن فأنا ما قطفْتُ تلك الثمار إلا بنجرْد السرقة ، بدليل
أننى ما كدت أقطفها حتى بادرتُ إلى رميها ! فأتدقته
منها إنما هو طعم الخطيئة وحدها ، وقد وجدتُ لذة
كبرى في التمتع بذلك المذاق . وإذا كانت قطعة صغيرة
من تلك الفاكهة قد عرفت طريقها إلى فمى ، فما كان
لها أى مذاق عندى اللهم إلا مذاق خطيئتي !

والآن ، ياربى وإلهى ، إننى لأسألك عما أغوانى
باقتراف هذه السرقة ... إنما لم تكن تنطوى — بلا شك —
على أى ضرب من ضروب الجمال ... فما الذى جلب
إلى نفسى مثل هذا الفعل الشائن ؟ أترانى قد أردتُ
أن أحاكى الحرية الإلهية ، ولكن بطريقتى إجرامية
معكوسة ؟ أترانى قد وجدتُ لذة كبرى في أن أخرج
على القانون عن طريق الاحتيال ، لأننى لم أكن
لأستطيع مخالفته بالقوة ؟ أجل ، لقد كنتُ مستعبداً

ذليلاً ، فأردتُ أن أنظاها بالحرية ، ومن ثم فقد
أقدمتُ على اقتراف المخطور ، دون خشية أو حياء ،
وكأنى كنتُ أريد أن أحاكى القدرة الإلهية المطلقة ،
فجاءت محاكاتى مهزلة سخيفة غاشمة ! ... (ك ٢ :
ف ١٤١٢) .

ب — كان لأوغسطين صديق عزيز عليه اختطفه
الموت في صباه ، فكتب أوغسطين يصف لنا حالته
النفسية عقب تلك الوفاة : « ... لقد اظلم قلبى لقرط
ما ألم به من أسى ، كما اتشح برداء الموت كل
ما كنت أنظر إليه من حولى . وهكذا صار وطنى مقراً
موحشاً لا أستطيع البقاء به ، وأصبح بيت أبى مكاناً
مفرعاً لا أملك المكوث فيه ، وأضحى كل ما كان
مشاعاً مشتركاً بيننا مثار عذاب أليم لنفسى في وحدتها
القاسية ... لقد كانت عينائى تبحثان عنه في كل مكان ،
ولكن شيئاً لم يكن ليستطيع أن يهدينى إلى طريقه ،
فأصبحت أبغض سائر الأشياء ، لأنها لم تعد تستطيع
أن ترشدنى إليه ، ولأن شيئاً منها لم يعد يستطيع أن
يقول لى : « تمهل قليلاً ، فإنه سوف يعود إليك » ،
كما كان يحدث إيان عياه حينما كان يغيب عني إلى حين .
وهكذا أصبحت مشكلة كبرى بالنسبة إلى نفسى :
أسائل نفسى لِمَ هى حزينة كل هذا الحزن ، ولماذا
تقضى مضجعى على هذا النحو المزعج ، فلا تكاد
تغير جواباً ، لأنها هى نفسها لا تدرى من أمرها شيئاً !
وحينما كنتُ أقول لها — بحق — : « ألا قلتضى
رجاءك في الله » ، لم تكن لتستطيع الإنصات إلى أو
الاستجابة لى : لأن ذلك الصديق العزيز الذى اختطفه
الموت من بين أحضانها كان أحق عندها وأفضل من
كل تلك الخيالات التي كان يطلب إليها أن تضع
رجاءها فيها ... وأما الدموع فقد كانت هى عزائى
الوحيد في مصابى ، لأن قلبى المعذب يفقد صديقه أصبح
يستعذبها إلى حد التلذذ بصحبها ، وكأنما هى صديقى
الراحل نفسه !

وعيسى القديس أوغسطين في وصف الله لفقد صديقه فيقول : « لقد أصبحت أعجب كيف ظل الباقون من البشر القانين على قيد الحياة ، بينما هو قد طواه الموت ، وهو الذي أثرته بحبي ، وكأن قد كنت له الخلود من دون البشر أجمعين ! وزادت دهشتي حين وجدته أنا أيضاً أعيش بعد موته ، وأنا الذي كنت منه بمثابة نفسه الأخرى ! وما أصدق البعض حين يقول : إن صديقي هو النصف الآخر مني ، فأنني كنت أشعر حقاً بأن نفسي ونفس صديقي لم تكونا إلا نفساً واحدة في جسدين ! وهكذا أصبحت الحياة بالنسبة إلى عيناً ثقيلًا لا يطاق ، لأنني لم أكن أريد أن أعيش بشطر واحد فقط من وجودي » (ك: ٤: ٧، ٦، ٤).

جـ - يصف لنا أوغسطين الجوهر الإلهي وكيف أنه متميز بالضرورة عن الطبيعة فيقول : « سألت الأرض فأجابت : « لست أنا إلهك » ، وهكذا أيضاً أجابني كل ما على سطحها . سألت البحر وأعماقه وما فيه من زواحف وأحياء ، فأجابني كلها : « لسنا نحن الإله الذي تنشده » ، بل أبحث فيما فوقنا » . سألت النسيم العليل ، والعاصفة العاتية ، والهواء بما فيه من سكاك ، فأجابني جميعاً : « لقد أخطأ أنكسيانس فما نحن بإلهك » . سألت السماء ، والشمس والقمر والنجوم ، فأجابني كلها : « ونحن أيضاً لسنا بالإله الذي تبحث عنه » . وعندئذ توجهت إلى جميع الكائنات التي تحيط بمنافذ حواسي الجسدية وقلت لها : « إذا كنت أنت لست الإله الذي أبحث عنه ، إذن فخبيري أين هو ، أوحديني على الأقل عنه » فصاحت كلها بصوت واحد قوي : « إنه هو الذي صنعنا ! » (ك: ١٠: ٩).

د - وهذه فقرة أخرى من الفقرات المشهورة الواردة في الاعترافات ، وأوغسطين يتحدث فيها عن حالته الروحية في الفترة التي كان يحرق فيها ترجمته

الذاتية ففراه يقول : « بعد لأي ما أحببتك يا الهي ! ماذا أقول ؟ أستغفر الله ! بل لقد كنت أنت باطلاً في أعماق نفسي ، بينما كنت أنا خارجاً عن ذاتي ! وهناك في الخارج - كنت أبحث عنك ، فكنت أتمرغ - بصورتي اللعينة الشائنة - فوق مخلوقاتك الجميلة ! لقد كنت أنت معي ، وأما أنا فلأنني لم أكن معك . لأنني كنت منصرفاً عنك تحت تأثير أشياء ما كانت لتوجد لو لم تكن قد وجدت فيك ! ولكنك ناديتني فصك صوتك مسمي الثقيل ، وسطعت أمانى ، فبدد نورك ظلمات بصرى الكفيف ، ونشرت عبرك مسكاً فواحاً ، فتسمتته وفتحت رثي ، وهأنذا الآن أتهد من أجلك ، بعد أن تذوقتك فاشتيت مذاقك ، واستمرأتك فزاد عطشي إليك . والآن وقد مستني نعمتك ، فأنني أتحرق شوقاً للتنعم بذلك السلم العميق الذي تمنحه لنا » (ك: ١٠: ٣٨).

هـ - يهتم القديس أوغسطين في الكتاب الحادي عشر من اعترافاتة بمشكلة الزمان ، ففراه يبسط الحديث في أقسام الزمان ، وعلاقتها بالنفس ومدى إمكان قياسها ... الخ . وفيما يلي بعض العبارات القليلة التي وردت في خاتمة هذا الحديث المسهب عن الزمان : « ... إن ما يبدو لي الآن واضحاً بينما هو أنه لا المستقبل ولا الماضي بموجودين . وتبعاً لذلك فإنه لا يحق لنا أن نقول إن هناك ثلاثة أزمنة ، ألا وهي الماضي والحاضر والمستقبل ، بل ربما كان الأصح أن نقول إن هناك ثلاثة أزمنة ، ألا وهي حاضر الماضي ، وحاضر الحاضر ، وحاضر المستقبل . وهذه الأنحاء الثلاثة من الزمان إنما توجد في ذهننا وحده ، لا في أي موضع آخر . وحاضر الأشياء الماضية إنما هو الذاكرة ، وحاضر الأشياء الحاضرة إنما هو العيان المباشر ، في حين أن حاضر الأشياء المستقبلية إنما هو الانتظار أو التوقع . ولو جاز لي استعمال هذه

التعبيرات ، تسلمتُ بأن هناك ثلاثة أزمنة . أجل فإن هناك - بهذا المعنى - أزمنة ثلاثة بالفعل .

وأما إذا استمر الناس على القول بأن هناك أزمنة ثلاثة ، ألا وهي الماضي ، والحاضر ، والمستقبل ، فأنا لن أرى مانعاً من ذلك ، ما دام هذا الاستعمال الخاطئ قد جرى مجرى العادة . ولما كانت المسألة قليلة الجدوى ، فإنني لن أكرث بمعارضتها أو نقدها ، ولكن على شرط أن يفهم المرء ما يقوله ، فلا يقع في ظنه مثلاً أن المستقبل موجود من ذي قبل ، أو أن الماضي ما زال موجوداً بعد . وإنه لمن النادر أن يتكلم الناس كلاماً دقيقاً صحيحاً ، فإن التعبيرات التي درجنا على استعمالها هي دائماً أبداً خالية من كل دقة أو ضبط . ولكنني أحسب أن القارئ لا يد من أن يكون قد أدرك ما أردتُ أن أقوله . (ك ١١ : ف ٢٦) .

ثم يعرج أوغسطين على مشكلة قياس الزمان ، فيحاول أن يثبت لنا أننا نجد في النفس مقياس الزمان . وهو يقول في ذلك : « أيها الذهن : إنني لا أقيس الزمان إلا فيك ... فإن الانطباعات التي تتركها فيك الأشياء المنقضية تظل باقية بعد انتهائها ، وأنا أقيس هذه الانطباعات أثناء حضورها ، لا الأشياء التي أحدثتها وأصبحت في حكم الماضي . وإذن فإنني حينما أقيس الزمان إنما أقيس هذه الانطباعات الحاضرة ... وحينما نقيس فترة صمت أو سكون ، فنقول عنها إنها استغرقت من الزمن قدر ما استغرقه هذا الصوت ،

السنا نتصور - في هذه الحالة - عن طريق الانتباه ، أن هذا الصوت ما زال يرن ، فنحاول أن نقيس الزمان الذي استغرقه رنينه ، حتى نتمكن عن هذا السبيل من أن نحدد لحظات السكون والمدة التي استغرقتها في الزمان ؟ إن المرء قد يتلو بفكره - دون أن يحدث صوتاً مسموعاً بلسانه وشفثيه - قصيدة أو أبياتاً من الشعر أو خطبة أو حديثاً ، فيدرك مع ذلك النسب الموجودة بين أجزاء القصيدة أو الخطبة ، ويقدر العلاقة المتبادلة القائمة بين مددها الزمنية ، وكأنما هو يتلوها بصوت مسموع سواء بسواء . وحينما يريد المرء أن يحدث صوتاً محدداً الطول ، فإنه قد يعتمد على تحديد طوله في ذهنه أولاً ، بأن يتأمل في سكون تلك المدة التي يمكن أن يستغرقها ، مستعيناً في ذلك بذاكرته التي تعي حساب الأطوال الزمانية ، لكي لا يلبث بعد ذلك أن يحدث الصوت الذي أراد إحداثه ، فتخرج ذهنيته مساوية تماماً لما قد حددته لها في ذهنه من قبل - ولكن كيف يمكن أن يتنقص المستقبل أو أن يستنفد ، في حين أنه لم يوجد بعد ؟ وكيف يمكن أن يشترى الماضي ، في حين أنه لم يعد موجوداً ؟ أليس السبب في ذلك أن هذه المظاهر جميعاً إنما تتعاقب وتتواجد في النفس على صورة عمليات ثلاث ، ألا وهي : التوقع ، والانتباه ، والتذكر ؟ السنا نلاحظ أن موضوع التوقع يمر أمام الانتباه لكي لا يلبث أن يستحيل إلى ذكرى ؟ ... (ك ١١ : ٣٦ ، ٣٧) .

جيتا

بمقام

الأستاذ محمد اسماعيل الندوي

مدرس اللغة الأردية بمدرسة الألسن العليا

ثم يتبدئ عصر يوبانيشاد (Upanishad) الذي ينتهى فى القرن الخامس قبل الميلاد وليس هذا العهد فى الحقيقة إلا امتداداً لعصر فيدا ، حيث نجد الحياة الفكرية للهندوكيين تسير مع موكب الروحية طوراً ومع الإلحاد والبعد عن القيم المعنوية طوراً آخر . ففى هذه المرحلة الخطيرة من الحياة الفكرية حيث تصادمت الفلسفة الدينية مع نزعات متضاربة وأفكار مضطربة ظهرت حركة دينية لبعث روح جديدة فى الفكر الهندوكى على يد « كرشن » أعظم شخصية أسطورية شهدها التاريخ الهندوكى . لقد سجل كتاب « جيتا » ما ورد على لسانه من أفكار وفلسفة ومناقشات تحتل مكان الصدارة من حيث التفكير والأصالة ، وتضارع أعظم الفلسفات العالمية التى استفاد منها الملايين فيما بعد . ففى الحقيقة أن كتاب « بها جاوات جيتا » (Bhagavat-Gita) الذى يطلق عليه اختصاراً جيتا منزع من كتاب بها راتا Maha Bharata أكبر ملحمة للحروب الدينية الأسطورية التى دارت رحاها حوالى سنة ٩٥٠ ق.م . وقد نشبت هذه الحروب بين ملوك أسرة واحدة انشقت إلى قسمين فانضم الهنود كلهم من أمرائهم ووزرائهم وشعبهم إلى طرف يؤيدونه وينصرونه ويعطفون عليه فى حين انحاز

الحضارة الهندية من أقدم حضارات العالم وفلسفتها من أعرق الفلسفات ، وديانتها من أكثر الديانات أتباعاً إذ يدين بها أكثر من أربعائة مليون من البشر وملك أبناء هذه الديانة من الكتب الدينية والفلسفية والأدبية ما يضارع أعظم الكتب العالمية الأصيلة ذات القيمة العظيمة . ولسنا هنا بصدد دراسة هذه الكتب جميعاً ، بل إنما نقوم بجولة يسيرة حول كتاب من الكتب الدينية فحسب إذ أن الوقت لا يتسع لدراستها جميعاً . وقد آثرنا أن تكون دراستنا هذه لكتاب جيتا الذى يصف العقائد الدينية ومراحل تطور الفكر الدينى للهندوكيين .

وفى المرحلة الأولى للحياة الفكرية لدى الهندوكيين نجد عدداً من الكتب تسمى « فيدا » وأخصها ذكرنا « رج فيدا » (Reg Veda) و« آثر فيدا » (Atharveda) و« ياجور فيدا » (Yajurveda) . أما الأول - وهو « رج فيدا » - فهو من أقدم الكتب قاطبة ، وهو الذى يصف الحياة الاجتماعية الأولى لطائفة الآريين الهنود ، وحياتهم البدوية ، وآرائهم البسيطة فى الله وفى الكون والإنسان . وقد ألف هذا الكتاب فى سنة ٣٠٠٠ ق.م تقريباً . وقد سعى المؤرخون العهد الذى يتبدئ من هذا التاريخ إلى سنة ١٥٠٠ ق.م^(١) بعصر فيدا .

(١) Philosophy of India by Dr. Radha Khirishna, p. 17.

« كرشن » وهو من كبار الأبطال الهنود إلى طرف آخر
يتزعمه « أرجن » .

ويشتمل جيتا على ١٨ باباً من ملحمة مها بهارتا
(أى من باب ٢٥ إلى ٤٢) ويعتبر مها بهارتا
(Maha Bharata) من هذه الناحية أقدم ملحمة عرفها
التاريخ . وهى تصور المارك التى دارت بين پاندفاس
(Pandvas) وكارافاس (Karavas) وهما طرفان مع
أن كلهم أخوة وأعمامهم . فالأخوة وأزواج أخواتهم
كانوا فى جانب وأعمامهم فى جانب آخر . هجم
كارافاس وصحبه على عائلة پاندفاس وقتلوه وشردهم
واستولوا على ممتلكاتهم وأحرقوا أنائمهم وحاولوا قتل
من بقى منهم بالسهم . وبهذا ذهبت قوتهم واندثرت
آثارهم وطمست معالمهم إلى الأبد . ولذلك سعى
« جيتا » الفاتحين الغزاة « أتاتايناه » (Atatayinah) « أى
الطغاة البغاة المعتدون .

وهذا الكتاب فى الحقيقة عبارة عن المحادثات
والمناقشات التى دارت بين « كرشن » و « أرجن »
— وهو الآخر من أبطال الهندوكيين مثل كرشن —
يبتدىء أول باب لهذا الكتاب بحديث عن نتائج هذه
المعارك الدموية ويقال : إن سنجايا (Sanjaya) — أحد
رجال الهندوكيين آنذاك — حكى هذه الحادثة لرجل
آخر يدعى « دهرتارستا » (Dhartavastra) بعد عشرة
أيام فقط من انتهاء المعركة وادعى أنه سمعها من أبطال
الملحمة أنفسهم . وذكر مؤلف آخر لكتاب بهسا پارفا
(Bhisma parva) فى الباب الثانى من كتابه أن قياساً
(Vyasa) أثر فى روح سنجايا (Sanjaya) ومنحه
قوة معنوية استطاع بها أن يشاهد ميدان الحرب عن
كتب ويرى الواقع بعينه ويسمع الحادثة بأذنيه ويحكىها
للناس .

لقد راودت الشكوك كثيراً من الناقدين فى صحة
انتساب هذه الحادثة إلى كل من « كرشن » و « أرجن »
بدليل استحالة حدوث حوار طويل دار فى سبعمائة أمر

من الأمور وهما لم يزالا فى ميدان المعركة لأن مثل هذه
المعركة الدامية لا تتيح الفرصة لمثل هذه الحادثة، كما أن
الناقدين لا يتفقون على إيراد النقاش فى سبعمائة أمر ،
فذهبت طائفة منهم إلى أنهما لم يتحدثا إلا فى مائة أمر ،
وطائفة ثانية ذهبت إلى حصر المسائل التى دار فيها
النقاش فى ٣٦ مسألة ، وفريق ثالث ذهب إلى أنهما لم
يتحدثا إلا فى ١٨ أمراً بينما ذهبت طائفة رابعة إلى
إيراد سبعة أمور فقط . وهذه الطائفة الأخيرة التى
ذهبت إلى أن الحادثة بين كرشن وأرجن لم تجر إلا
فى سبعة أمور ترى أن المتأخرين هم الذين أضاعوا إليها
فيما بعد إضافات كثيرة حتى أصبحت مجموعة كبيرة
تشتمل على ١٨ باباً . وأيضاً يرى بعضهم أن الحوار لم
يحدث بالمرّة ولكن مؤلف مها بهارتا عرض هذه
المعارك فى هذه الصورة البديعة والأبيات الغنائية الجميلة
التي تستولى على مجامع القلوب وتأسر النفوس ليحث
الناس على التمسك بالمبادئ الدينية .

وقال الباحث الهندوكى الكبير « تلك » الذى يعتبر
من كبار المتخصصين فى دراسة « جيتا » إن من أراد
الاستفادة من تعاليم « جيتا » ومبادئه الروحية لا يلتفت
إلى جانبه الشكلى ولا يتحوص فى معارك النقاش حول
شخصية كرشن وأرجن ومحادثتهما ومشاهدة « سنجايا »
بعبونه الروحية للحوادث ، ولا يلتفت إلى شيء يتعلق
بالبحث عن صدق هذه الأسطورة . لأن هذه الأبيات
لم يقلها أحد من هؤلاء الأبطال المذكورين إنما قالها
« قياساً »^(١) (Vyasa) .

وذكر المهاتما غاندى الذى عاج هذا الموضوع فى
إحدى مقالاته : « إن الشخصيات الواردة فى «مها بهارتا»
لا يمكن لنا القول فيها على وجه التأكيد أنها شخصيات
تاريخية حقيقية ، ولكن الهدف الأساسى فيها العبرة
والموعظة وإبراز المبادئ السامية »^(٢) .

Gita Rahasya by B.G. Tilak. (١)

The selected writings of Mahatma Gandhi. (٢)

ومكتاب جيتا يفوق إخوته «فيدا» و «يوانيشاد» من نواحي عديدة . لأنه يشرح العقائد الهندوكية شرحاً وافياً . ومن المعروف أن عقيدة التناسخ من أهم وأقدم العقائد الهندوكية ، وهي تتضح بآبرز معالمها في جيتا . ولذلك قال غاندى^(١) في مقالته عن جيتا : إنه يعطى الانسان الطموح إلى الله . لأن الانسان لا يستريح ولا يطمئن إلا إذا استطاع أن يتمثل بمظهر الله ولا يمكن له التشابه به تشابهاً كلياً . وبهذا تتحقق رغباته التي تختلج في صدره ، وهذا ما نعبّر عنه بالادراك النفسى . ولا شك أن مؤلف جيتا لم يفصح لنا عن هذه الغاية بكلمات واضحة ولكنه مهّد لنا السبيل لكي نصل بجهودنا إلى تلك الغاية العظمى . وهذا ما فهمته من دراستى لنصوص جيتا وعباراته .

ويبدو لنا من قراءة الباب ٢: ٤٢ من «جيتا» أن الهندو في ذلك الحين كانوا يؤمنون بـ «فيدا» إيماناً قوياً إلى درجة أن كل ماسوى «فيدا» لم يكن ينال لديهم أى اهتمام ، وكانوا يستهدفون من ذلك دخول الجنة والتمتع بما فيها من الملذات والنعيم . وهذا الكلام يذهبنا إلى أن عقيدة التناسخ في ذهن الهندو لم ترسخ آنذاك بل بدأت تتكون عندهم هذه الفكرة ولم تظهر بأكل وجهها . بل الجنة والتمتع بالملذات هي الفكرة الغالبة التي كانت تعلق في أذهانهم . ثم ظهرت عقيدة التناسخ على لسان «كرشن» و «ارجن» على أكل وجهها في «جيتا» الذي تم تأليفه حوالى ١٥٠ ق.م تقريباً . وهنا ينبغى لنا أن نقف وقفة يسيرة حتى نتمكن من السير في هذا التجوال العريض بين الأسفار الطويلة من البحث .

لقد أورد البيرونى : « كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين ، والتثليث علامة النصرانية كذلك التناسخ علم النحلة الهندية . فمن لم ينتحله لم يك منها ولا يعد من جملتها^(٢) وكذلك أورد باحث هندوكى

(١) The Selected Writings of Mahatma Gandhi.

(٢) تحقيق مالهند ص ٢٤ .

معاصر هو «سرى جى ديبال كوثند فى كتابه «الآخرة والتناسخ» (باللغة الهندية) : « أن التناسخ عقيدة علقت في أذهان الهندوكيين منذ أقدم العصور . والهند هي الأرض الأصلية لها . وبالبحث والتحقيق في هذا الموضوع نجد أنها وجدت لدى الأمم الأخرى أيضاً منذ أقدم العصور ولكن في ضوء الأدلة ليس من البعيد أبداً أن نحكم أنها هندية قدماً واصالة ، وقد يقال إنها وجدت لدى الفراعنة أيضاً منذ أقدم العصور وفى ذلك قول الدكتورة سهير القلاوى : « فإذا أضفنا أن عقيدة التناسخ التي توجد في الهند من قديم الزمن وجدت أيضاً في مصر عرفنا أهم عنصر عمل في إيجاد قصص على ألسنة الحيوان منذ قديم الزمان . ذلك أن التناسخ يرى أن الروح الانسانية وهو الذى تعنى به البشرية وتعتقد أن كل ما خلق من أجله يمكن أن يسكن جسم حيوان ، واذن فهو يتصرف تصرفه . ولكنه في الوقت نفسه روح انسانية فهو إذن يتكلم ويفكر ، وفي تصرفاته حياة يلد للانسان أن يعرفها وأن يعرف عنها ، فيأتى القصص ويشيع كما يشيع من قديم حب الاستطلاع هذا والخيال معه^(١) .

وإذا كان الأمر كذلك فإن عقيدة التناسخ انتقلت إلى مصر عن طريق الهند ، لأن عقيدة الآخرة هي التي ظلت عقيدة خالدة لدى الفراعنة على مدى الدهر^(٢) .

وأيضاً يذكر البيرونى : « أن اليونانيين اتفقوا مع الهندوكيين في عقيدة التناسخ وذهب سقراط إلى هذه النظرية^(٣) » .

ثم انتقلت عقيدة التناسخ إلى إيران عن طريق الهند أيضاً وفي ذلك قول البيرونى : « وكان مانى (مؤسس الدين في إيران) قد نفى إلى إيران شهر (أى

(١) ألف ليلة وليلة ص ١٩٩ .

(٢) تاريخ الحضارة المصرية ج ١ ص ٢١٥ (مطبوع في وزارة الثقافة بالقاهرة)

(٣) تحقيق مالهند ص ٢٨

إيران) فدخل أرض الهند ونقل التناسخ منهم إلى نخلته (١).

وفي العصر العباسي حين التقت الثقافتان الهندية والعربية انتحلت بعض الفرق الإسلامية هذه العقيدة مثل البيانية والخباحية والخطابية والراوندية والقدرية والنظامية (٢). ويرى البيروني أن بعض المتصوفين المسلمين أيضاً ذهبوا إلى هذه العقيدة في بعض معتقداتهم (٣).

وعلى كل، فقد ظهرت عقيدة التناسخ بأجلى مظاهرها في جيتا ولا نرى تلك الظاهرة واضحة كل الوضوح في «فيدا» وحتى البيروني لم يستدل على وجود عقيدة التناسخ لدى الهندوكيين إلا بنصوص «جيتا» مثل قول «باسديو» لـ «أرجن» الذي يحرض به على القتال وهما بين الصفين: «إن كنت بالقضاء السابق ـ مومنا فاعلم أنهم ليسوا ولا نحن معاً بميتين ولا ذاهبين ذهاباً لارجوع معه ـ فإن الأرواح غير مائنة ولا متغيرة وإنما تتردد في الأبدان على تغاير الإنسان من الطفولة إلى الشباب والكهولة ثم الشيخوخة» (٤).

وكذلك نجد في «جيتا» و«يوبانيشاد» أن التشبيهات بالبقرة وألبانها تتكرر بين حين وآخر مما أدى إلى الاجتذاب والشوق إليها في اندفاع وإعجاب. ومن هنا بدأ الحب والتقدير والاعجاب بالبقرة لدى الهندوكيين الذي استمر حتى الآن. وهذه الظاهرة نجدها في مصر القديمة أيضاً حين كان المصريون يقلسون البقرة بل أصبحت البقرة لديهم رمزاً لآلهة الحب والجمال والسماء (٥). وهذا نجد تقارباً فكرياً وعاطفياً وعقائدياً بين المصريين القدماء والهندوكيين. وإن لم نر أدلة

قاطعة جلية تدل على التجاوب الفكري والثقافي بين الأمتين في هذه الآونة.

وهناك بعض الحقائق في «جيتا» لا نجدها في الكتب المماثلة له لدى الأمم الأخرى. وأول شيء في هذا الصدد أن «جيتا» يصور الحياة الدينية في عصره والمصور التي سبقتها، ثم يوجه النقد إلى تلك الحياة التي لا تتلاءم مع الطبيعة البشرية والقوانين الإلهية في نظر جيتا. وذلك أن عصر «يوبانيشاد» الذي بدأ قبل ظهور «جيتا» بسنين يصور لنا ظواهر متضادة وأفكاراً متضاربة ونزعات مختلفة لا يجمعها رباط ولا تتجمع في نطاق، بل مبثرة ومشتتة مثل الحياة المادية التي لا علاقة لها بالأفكار والمبادئ الروحية وبجانبها نجد الحياة الدينية الزاهدة التي تنادي بالرهبانية والابتعاد عن زينة الدنيا وزخارفها كما ظهرت في نفس هذا العصر بوادر «فلسفة اليوجا» التي بنيت عليها النزعات الصوفية فيما بعد، كما ظهرت نزعات تعبر عن الحياة المتشائمة التي لا أمل فيها ولا أمان ولا طموح (٦). وزد على ذلك الوثنية الغالبة وعبادة الأصنام. فجيتا يصور هذه المظاهر كلها كما يصور العبادات والطقوس الدينية والمظاهر العامة والمراسيم والتقاليد.

ومن الظواهر الوثنية والطقوس الموجودة في عصر «جيتا» — كما يصورها لنا — أن عباداتهم كانت عبارة عن توزيع السمن وما يماثله من الأشياء وشرب نوع من العصير. وكانوا يعبدون الأصنام التي كانت بمثابة الآلهة واتخذوها ليتقربوا إلى الله زلقى. ولم يستهدفوا من ذلك إلا إرضاء آلهتهم حتى يتمتعوا بحياة سعيدة طيبة. والقرايين أيضاً ما كانوا يقدمونها للآلهة إلا لنفس هذه الأغراض. وكذلك كانت الزهور

(١) راجع هذه التفاصيل:

The Indian Philosophy, p. 67 and
The wonders that was India by Bashan, p. 141.

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٤

(٢) الفرق بين الفرق البغدادى ص ٢٥٣

(٣) تحقيق ما لهند ص ٢٤

(٤) نفس المصدر السابق ص ٢٤

(٥) راجع مقالة الأستاذ نجيب ميخائيل في تاريخ الحضارة

المصرية ١ : ١٧٥

والأوراق والقوامك مما كانت تؤدي بها مراسيم العبادات وطقوسها . ونضيف إلى ذلك عقيدتهم في العفاريت والأرواح واعتقادهم في الأوهام والخرافات ، وهذه الأسباب أيضاً دعهم إلى تقديم القرابين .

وزد على ذلك ما يعطى جيتا من صورة صادقة للأحزاب والطوائف المختلفة والأفكار الغربية المضادة لدعوة « جيتا » مما أدى به إلى مواجهة صعوبات كبيرة في سبيل نشر دعوته وفلسفته ومبادئه . لأنها كانت في الحقيقة ثورة على كل ما كان شائعاً من الأفكار والنزعات والتقاليد البالية ، ودعوة جديدة تقوم على الأسس السليمة التي تتلاءم مع الظروف والبيئة .

وكان كرشن - أعظم شخصية ظهرت في الهندوكيين - بطل هذه الدعوة كما يتجلى ذلك من دراسة « جيتا » . قال فيه وفي دعوته أعظم شاعر إسلامي في الهند ، هو الدكتور محمد إقبال : « سيذكر التاريخ كرشن » إلى الأبد بغاية التقدير والاحترام إذ أن هذه الشخصية العظيمة نقدت فلسفة أمها وبلادها الداعية إلى الحياة السلبية بأسلوب رائع ومنهج مشوق وعرفهم أن العمل والجهود من العناصر الهامة في الحياة ونواميس هذا الكون . فلا مناص منها لإنسان أبداً . فلا ينبغي للإنسان أبداً أن يترك الدنيا كلها ويتعد عنها ابتعاداً . فترك العمل في الحقيقة لا يعنى سوى الاستغناء وعدم المبالاة بالنتائج التي تترتب على أعمال الإنسان وجهوده . وقد سلك نفس هذا الطريق بعده « سرى رامانج » أعظم زعيم هندوكي . ومما يؤسف له أن « سرى شنكر آشاري »^(١) الذي جاء أخيراً لم تعجبه هذه الفلسفة فرجع من جديد إلى الأفكار القديمة السلبية وزينها بثياب مزخرفة وديباج مذهب حتى تفانت فيها النفوس واجتذبت إليها القلوب وبهذا تلاشت

تلك الجهود التي بلغا « كرشن » في سبيل إبراز معالم الحياة الحقيقية وحرمت أمته من ثمار جهوده وكفاحه^(٢) .

وعلى هذا الأساس يتحدث « جيتا » كثيراً عن الإنسان وسعادته ونجاحه ويصور الحياة السعيدة والعبادة المطلوبة والمعرفة الحقيقية بأحسن صور يشبهها بدائرة الشمس التي تدور حولها الكواكب . والجسد الإنساني في نظر « جيتا » وثيق الصلة بالسجن الذي يستطيع فيه الإنسان (المسجون) الانطلاق إلى معرفة الله سبحانه . وقد عبرت عن نفس هذه الحقيقة - الأديان الأخرى بتشبيه القلب بالصومعة والمعبد ، وذلك بغية أن يتعد الإنسان عن الآثام ويتعود على الاخلاص ويتجه إلى الحصول على مرضاة الله خاضعاً إليه وخاشعاً . وليس معناه أبداً أن يترك الإنسان دينه ويزهده عن نعم الله وزينته ، بل يتمتع الإنسان بهذه وتلك طبقاً للنواميس الإلهية ومقتضياتها ولذلك يقول الزعيم الراحل « غاندى » صراحة :

« لم يدع « جيتا » أبداً إلى « بهاكتي »^(٣) بل يقول بكل قوة إن الإنسان لن ينجح إلا بالعمل وإذا تكاسل أحد عن العمل ورغب بنفسه عن الدنيا فإنه سينتهى مع فنائها . فيضطر كل إنسان إلى العمل سواء رغب فيه أو لم يرغب فيه ، ويقصد بالعمل كل مهنة عملية وفكرية . فإذا برز هناك سؤال هام : كيف يتمكن الإنسان من النجاة والتحرر من الأغلال المادية الكثيفة إذا كان ماضياً في مشاغله الدنيوية . وللإجابة على ذلك يقول « جيتا » : « امضوا في أعمالكم دون نظر إلى الثمار لأن الإنسان إذا اعتمد عليها كلياً فسوف يأخذها اليأس إذا واجه الفشل فيزهده عن جميع الأعمال والأشغال »^(٤) .

(١) راجع مقدمة إقبال على ديوانه : « أسرار خلودى » (أى الأسرار الذاتية) الطبعة الأولى

(٢) الحياة الصوفية التي تدعو إلى الزهد والابتعاد عن الدنيا .

(٣) The Selected writings of Mahatma Gandhi.

(١) ولد عام ١٨٨٨ م في بلدة على ساحل مالابار في جنوب الهند وتوفي عام ١٩٢٠ م .

وفي الحقيقة أن «جيتا» يشير إلى الجوهر أو الجذور التي يتخذها الإنسان نبأساً له وهدفاً في حياته وهي المضي في الجهاد والكفاح والعمل إلى أن يلفظ آخر أنفاسه. وبهذا كانت هذه التعاليم إضافة جديدة إلى الدين الهندوسي لم تعرف قبل «جيتا». أما أهيمسا (Ahimsa) وهو الصديق، فكان معروفاً قديماً ولكن «جيتا» قد شيد هذا الصرح المتين وأرساه على أسس متينة ومبادئ سامية مثل العمل وعدم التفاني في الملذات وعدم المبالاة بالنتائج.

وبموجب هذه الأسس لم يقصر «جيتا» وظيفة الدين على العبادات فحسب - بل كما قال غاندى : «وسع آفاقه حتى كاد أن يشمل الحياة الإنسانية كلها دون أن يترك ناحية من نواحيها». وإذا لم يهتم الإنسان بالأوامر الدينية ولم يستهدف مرضاة ربه فانه عصي ربه وانحرف عن دينه. لأن الأحكام الدينية دستور للحياة الإنسانية يصون كيانه ويمنعها من الوقوع في الملذات والمعاصي. وعلى هذا الأساس يحرم «جيتا» بشدة القتل والزنا والكذب.

وقد نشأت في الهندوكية طبقات كثيرة فيما بعد من أهمها ذكرها «كساتارياس» (Ksatriyas) وقاسياس (Vaisyas) وسودراس (Sudras).

وقد ذكر البيروني الذي عاصرها أنها نشأت على أساس التفرقة في الدم والأرومة، وأنها هي أوجه فارق كبير بين الإسلام والهندوكية. لأن الإسلام لا يفرق بين إنسان وإنسان إلا بالتقوى في حين أنهم يفرقون بين بني الإنسان على أساس التفرقة العنصرية إذ أنهم قسموا الإنسان إلى أربع طبقات، واعطوا للبراهمة المكانة الأولى لأنهم - في زعمهم - خلقوا من رأس «براهم» ولذلك هم نقاوة الجنس وخيرة الانس عندهم. ثم «كشتر» الذين خلقوا بزعمهم - من مناكب «براهم» ثم عد البيروني طبقات كبيرة وأحطهم شأنًا من سموا

«هادي» و«دوم» و«جندال» فهؤلاء بمثابة الخدم للطبقات الأولى (١).

ومما يلفت نظرنا هنا أن الطوائف لم تكن توجد في عصر «جيتا» بل كانت الأمة آنذاك متحدة وكل قبيلة كانت تحترم القبائل الأخرى كما تعززت بينهم العلاقات والمودة والصداقة عن طريق الزواج والتناسل فلم تزعم قبيلة أبداً أنها أحسن من قبيلة أخرى أو أنها تنحدر من سلالة شريفة وغيرها من سلالة مردوخلة ودية.

ويدور في خلطنا ونحن نتكلم عن «جيتا» والدين الهندوسي ما إذا كان دينهم مما أنزل الله عن طريق أنبيائه ورسله وعما إذا كان الهندوكيون يعتقدون ذلك؟ وللإجابة عن ذلك ذهب المفكرون مذاهب شتى، فذهبت طائفة منهم إلى أنه ليس من المستبعد أبداً أن تكون هذه الكتب منزلة من عند الله وإن لم يمكن القول لذلك على سبيل القطع واليقين.

وقالت طائفة أخرى وعلى رأسهم غاندى : «إن مهمة جيتا لم تكن إلا إضافة بعض التعاليم والتعابير الحديثة إلى الدين الهندوسي لكي يساير هذا الدين ركب الحضارة والبيئة والظروف». ثم أضاف قائلاً : «فلا يذهب الظن بالقراء إلى أن هذه التجديدات والإضافات جديدة مخدافها، بل إن مؤلف جيتا إنما عرضها بصورة أكثر وضوحاً مما كانت قبله وبأسلوب أنيق وزخارف بدیعة من البيان والبلاغة». وعلى هذا الأساس يعتقد غاندى أنه هو الآخر مجدد للدين الهندوسي كما هو شأن مؤلف جيتا، لأن آراءه الحديثة وأفكاره الجديدة لم تكن توجد في «جيتا» ولا في كتاب من الكتب الهندوكية على الإطلاق، بل إنه أضافها إلى دينه بعد الدراسة المقارنة للأديان الأخرى في ضوء تعاليم جيتا وروحه، ثم أخذ

من الأديان ما يصلح ويتلاءم مع طبيعة الدين الهندوسي ومقتضياته في العصر الحديث (١).

إن دلت هذه الأقوال على شيء فإنما تدل على أن الرسالات السماوية التي نزل بها الأنبياء إن لم تكن مستحيلة لدى الهندوكيين فليست بواجبة بحيث يستحيل على إنسان في مكانة مؤلف «جيتا» أو «غاندي» أن يأتي بتعاليم جديدة حية وفقاً لمقتضى الظروف. ولعل هذا الاستغناء من جانب الهندوكيين فيما يتعلق بالأنبياء والرسول جعل المسلمين يجزمون بأن الدين الهندوسي ينكر النبوة ولا يؤمن بها في حال من الأحوال. قال البغدادى في حديثه عن أبي إسحق إبراهيم بن سياد المعروف بالنظام : « إنه أعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف » (٢).

ثم اتفق الكتاب والمفكرون للمعاصرون على أن الهندوكيين لا يؤمنون بالنبوات، ومن ذلك قول الدكتور طه حسين في ثنايا حديثه عن أبي العلاء المعري : « أبو العلاء كان منكراً للنبوات بجاحداً لصحتها ، وقد نص على ذلك في الزوميات أكثر من مرة » . وذلك بعد أن قرأ فلسفة اليونان والهنود وهم لا يؤمنون بالأنبياء (٣).

ونحن إذا نظرنا إلى «جيتا» نظرة مقارنة نجده يشابه أقوال الحكماء والفلاسفة والكتب المقدسة للصينيين والمجوس ، ولا غرابة إذا وجدنا فيه أشياء تشبه ما في التوراة والإنجيل والقرآن أحياناً . لأن هذه الكتب الثلاثة وما يجرى مجراها من صحف إبراهيم ونوح كلها صحف سماوية قد اقتبس منها الحكماء والفلاسفة والمجددون فيما بعد . وهذا التشابه في الحقيقة يذهب بنا

(١) راجع مقاله في :

The Selected Writings of Mahatma Gandhi.

(٢) راجع الفرق بين الفرق ص ١١٣ .

(٣) راجع ذكرى أبي العلاء ص ٣٨٣ .

إلى القول بأن النزعات الدينية والنفوس البشرية التواقفة إلى تمجيد الله سبحانه وتمجيده وتسيبته انبعثت عن الفطرة التي فطر الله عليها الناس جميعاً ، ولكن الخلافات التي نتجت عن الأغراض الخبيثة هي التي فرقت بين الشعوب وشوهت دين الله وتعاليمه وابتدعت الكثير من الأفكار والآراء .

ونذكر على سبيل المثال بعض هذه النماذج الطيبة التي انفجرت من ينبوع واحد .

قد جاء في «جيتا» على لسان «كرشن» : « أنا موجود في كل شيء ، أنا الذي تروونه في الماء ولذة وفي الشمس ضياء وفي القمر نوراً وفي البشر حياة وفي النار إحراقاً وفي الأرض برداً » .

وهذا لا يختلف عما قاله جلال الدين الرومي أكبر متصوف لدى علماء الفرس : « أنا الذي تروونه حلواً في السكر وزيتا في اللوز وتاجاً على رؤوس الملوك ووجداناً في الروح وفقراً في الفقير » . وأيضاً ورد على لسان «كرشن» : « كيفما تعبدني وأي طريق تسلكه لعبادتي فأنا أجزيك . لأن كل طريق من الطرق يهديكم إلى صراطى المستقيم » . وما أشبه هذا بقول زرادشت « نحن نوافق جميع الأديان التي ظهرت على وجه الأرض في الماضي ونقرها لأنها أنارت السبل للبشرية إلى الحياة الطيبة التي فيها النجاة والفلاح » . ويقول كنج فزو (Kung Futzo) من مؤسسي الديانة في الصين : « إنما جئت بتعاليم جاء بها الأولون ، فلم أختع شيئاً جديداً ، وبوذا أيضاً يقول : « لقد جاء عدد من بوذا - أي المصلحين الدينيين - قبلي فلست وجيداً فريداً فيما أتيت وإنما قصدي أن أنير الطريق أمامكم كما فعل الأولون من قبل » . وكذلك يعتقد كل من آمن «ببوذا» و «جائن» : « أن الهداة والمرشدين إنما جاءوا لهداية البشرية وإصلاحها وإرشادها إلى طريق الهدى وستستمر هذه الجهود وتمضي في طريقها إلى الأبد » .

الباب الأول

يبتدىء الباب الأول بالمحادثة بين «ارجن» و«كرشن». «ارجن يقول «لكرشن» - في أبيات جميلة رقيقة تستغرق عدة صفحات «ستيدوتندثر في هذه المعركة جميع قيمنا وتقاليدينا وآثارنا فلن تعيش نفس بشرية على وجه هذه الأرض تذكر اسمنا وتقوم بسنتنا. فإذا يكون لنا بعدئذ ؟ ألن يكون مصيرنا إلى جهنم بعد هذا الهلاك والدمار ؟ ألم نسمع من آبائنا أن عقائدنا وقيمنا إذا اندثرت وذميت تحت أدرج الرياح فلن يكون مصيرنا إلا جهنم والنار ؟

الباب الثاني

وهذا الباب يشتمل على رد «كرشن» على «ارجن» الذى ملخصه : «لاتأسف ولا تحزن لاندثار هذه القيم الثافهة والتقاليد البالية التى لايميل إليها ولا يستमित لها إلا العميان ومن ضل سبيله ولا يطمح إلى المستقبل الباهر ، لأنها ما هى إلا الضحالة الفكرية والرواسب المادية التى لا طائل تحتها .

ولكن «ارجن» لا يكاد يقتنع بكلامه ويثلج به صدره فالتفت إليه «كرشن» وهو يبتسم ثم قال : «يا «ارجن» لماذا ينحيل إلى حين أنك نضجت في فكرك وبلغت فيه مستواه ثم يتبين لى بعد حين أنك لم تنزل في المرحلة الأولى مرحلة الطفولة . وفي الحقيقة إذا كنت عاقلاً لا تبالي بكل ما يصيب هذه التقاليد البالية التى لا بد لها من أن تضيع لأن هذا الكون دائماً متغير متقلب . وفي هذه المحادثة تتضح أوجه الفرق بين وجهات نظر «كرشن» و«ارجن» في مسألة دهرما (Dharma) أى جلب الخير والرفاهية للجميع إذ يعتقد «ارجن» أن دهرما من صميم الدين في حين يعتقد «كرشن» أنه مجرد خدمة إنسانية .

ثم يجمع «كرشن» في حديثه عن حقيقة الموت والحياة والفرح والحزن ، ويقول : «إن الخلود لا يحرز

وأيضاً نجد مثل هذه النصوص أو ما يشبهها في التوراة : «كل هذه التعاليم قديمة وليس فيها جديد أبداً» .

وفي الإنجيل يقول المسيح : «ولا تظنوا أبداً أنى جئت لأتسخ القوانين السابقة أو أهدم التعاليم القديمة من أساس بل إنما جئت لإصلاح النقص وأملأ الفراغ» . وفي ذلك يقول القرآن الكريم : «قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون» . (آل عمران : ٨٤) .

ومن أهم المميزات في «جيتا» أنه يمتاز من الناحية الأدبية أيضاً إذا قارناه بالكتب الأخرى المقدسة لدى الهندوكيين . فانه يمتاز في الحقيقة بسهولة الأسلوب ووضوح المعاني ورونق الديثاج يجذب الآلاف إلى قراءته باندفاع وشوق ورغبة في حين أن «يوبانيشاد» لا يستطيع فهمه إلا أناس قليلون^(١) .

تلخيص أبواب «جيتا»

يمتاز كل باب من أبواب «جيتا» بما فيه من المثل العليا والقيم الخلقية والمعنوية كما هو قطع رائعة تعبر عن خفايا النفس البشرية ومشاعرها العميقة وخلجاتها الخفية . وقد استطاع مؤلف «جيتا» عرض هذه الخفايا والمشاعر بأسلوب جذاب رائع يأخذ بمجامع القلوب ويحرك إليها النفوس ، كما عبر عن سليقة المنود في قرص الشعر بعواطف جياشة رائعة . وناهيك عن النواحي الفنية التى تتصارع ما نجد لدى الشعوب العالمية مثل اليونان والرومان من التراث الأدبي الرفيع الخالد .

(١) راجع للتفصيل : كتاب

The Gita and the Quran, by Pandit Sundavlal, p. 6.

الباب الثالث

خطر على بال « ارجن » وهو يستمع إلى حديث كرشن في التضحية والزهد : لماذا لا يزهد الإنسان عن الدنيا كلياً ما دام يسعى للحصول على النجاة ؟ فقال له « كرشن » من لا يؤدي واجباته في الدنيا ولا يخدم بني الإنسان ولا يحاول قضاء مطالبهم وتوفير الأسباب لراحتهم وطمأنيتهم فلن يحرز النجاح ولن يسعد أبداً . لأن هدفه الوحيد في الدنيا يجب أن يكون خدمة بني الإنسان ثم أضاف « كرشن » : امض في عملك وجهدك بكل رغبة وحاسة دينية ، وإياك والشهوات وإياك والغضب ، اجتنب هذين المحظورين كل الاجتناب ، ولا تخضع أبداً للانفعالات والعواطف والثورات النفسية ، بل اتجه دائماً إلى الجانب الروحي وتفضيل الفهم على المشاعر مع أنها لطيفة نقية صافية فلن يستطيع الإنسان إحراز النجاة إلا إذا أمكن له تذليل جميع الصعوبات التي يواجهها في سبيل تنليه على الرغبات والأمانى (٤ : ٣)

الباب الرابع

جاء في هذا الباب أن من نسي التعاليم الدينية وخضع للدواعي والرغبات لا يستطيع أداء رسالته في الحياة ، وأن كل من استطاع التغلب على الغضب والبغض والخوف والتمس مرضاة ربه فستعكس في قلبه معرفة الله . فالنجاة ليست في حاجة أبداً إلى العبادات والطقوس والمراسم وإنما تحصل بعد التغلب على البغض والخوف والغضب . فبجرد العبادة والطقوس تفرق بني الإنسان إلى شيع وطوائف وتقيم بينهم جسراً من التعصب ، ولذلك كل مسلك يسلكه الإنسان للوصول إلى هدفه وليس فيه عوج ولا تقصير سوف يرشده إلى ما يرى إليه ، ثم أنصح عن الفرق الأربعة التي نشأت فيما بعد وهي « براهما » و« كستريا » و« فاسيا » و« سودارا » . فقال : إنها

إلا الروح فحسب وأما الجسد الذي يتسع زينة الدنيا وزخارفها فسوف يندثر ولن يبق له أثر كيان . ثم بدأ لأول مرة يتعرض لقيدا وتعاليمه عسى أن تتغير بدووجهة نظر « كرشن » ويستطيع ادراك الحقيقة وجوهر الدين . فوجه « كرشن » نقده إلى قيда على أساس أنه هو المشلول عن تضعيف عقيدة « ارجن » وإضاعة قريحته ونبوغه . لأن « قيда » يحرض الإنسان للاقبال على زينة الدنيا وزخارفها والتفاني فيها دون أن يدفع القلوب الانسانية إلى الطموح ، وإلى الخلود . وهذا هو السبب في أن من ربط قلبه بقيدا لا يفكر إلا في الجنة ونعيمها وراحتها ولذاتها ، ولا ينظر دائماً إلا إلى الزخارف والمظاهر البراقة دون أن يولى أى عناية بمعرفة حقيقة الحياة ووظيفة الدين .

وتتلخص تعاليم جيئا في النقاط الآتية :

(١) ساتفا (Satva) وهو الطمأنينة (٢) راجاس (Rajas) وهو العمل (٣) تاماس (Tamas) وهو الكسل . ثم أوصى « ارجن » بأن لا يلتفت إلى هذه التعاليم أبداً . لأنه قد رزق بعقل واسع وفهم سليم . فينبغي له أن يفضل مصالح الناس على مصالحه ورفاهيتهم على رفاهيته وأمانهم على أمانه وأهدافهم على أهدافه . ولا يفكر بدأ في خدمة نفسه ومصلحته بل يكرس جهوده كلها لبني الإنسان ويضحى من أجلهم بكل ما في وسعه من الراحة والطمأنينة فإذا سأله « ارجن » ما هي العلامات البارزة للتمييز بين رجل صحيح مستقيم وبين رجل لا يدرك ولا يفهم ، وأجابه كرشن : « إذا اختلج في صدارك ما يراودك إلى تحقيق رغبة من الرغبات فلا تستجب له أبداً بل يجب أن تقف دونه كصخرة شامخة لا تززع ولا تزلزل ثم تتجه إلى الله سبحانه ، كما يجب أن تكون دائم السعي في إقناع قلبك وربط جأشك والتغلب على رغباتك فإذا استطعت ذلك كنت مهتدياً وأصبحت شخصية مثالية خالدة . (٢ : ٥٥ - ٧٢) .

الباب السادس

ثم أعاد «جيتا» مرة ثانية الحديث عما يوصل إلى النجاة والتقرب إلى الله . كل من لا يهدف في جهوده وخدماته إلى النتائج والثمرات ويعتقد أنها مسئولية إنسانية أستندت إليه وحملها على عاتقه فهو رجل سنياسي (أى ولي الله) في نظر «جيتا» . ومن رغب في المظاهر والاستعراض والتغلب على الرغبات والزهد عن الدنيا والابتعاد عن الأعمال فثله مثل من يتلاعب بالنار ولن يشم رائحة الإيمان ولن يبلغ مكانة الولاية ، لأن التقرب إلى الله منوط بأعمال القلب وليس له صلة بالمظاهر أبداً .

ويقول «أرجن» لـ «كرشن» وبه ينتهى هذا الباب : «إن التغلب على الدواعي والرغبات ليس بأمر ميسور» . فيقول له كرشن : «لا يمكن ذلك إلا بعد مواجهة تلك الصعوبات وتذليلها بكل شجاعة والتخلي عن جميع الآمال والأمانى واللواحق» .

الباب السابع

يبحث هذا الباب في الصلة بالله ومعرفته سبحانه ويؤكد أنه موجود في كل شيء وفي كل مكان . ثم يفرق بين ذاته سبحانه وبين الآلهة التي يتوسل الناس بها إلى الله . ثم يذكر هدفهم في عبادة هذه الآلهة وتصورات «جيتا» في خلق السموات والأرض وما فيها من أنواع الحيوان والطيور والنبات والإنسان ثم يؤكد «جيتا» أن الله هو الذي جعل الطيور تغرد والبهائم تمشي كما يعتقد أن الله يتجلى في كل شيء خلقه ، حتى الطين والهواء والنار والأجواء والعقل والفكر وما إلى ذلك . وهو الذي نراه في الماء حياة وفي الشمس نوراً وفي الأجواء أنغاماً وأغاريد وفي الرجال شجاعة وفي الأرض خصوبة وفي النار شعلة ، وفي «فيدا» كلام الله كما أنه الحي والميت والأحد واللمعد .

ليست وليدة الطبيعة بل وظائف قسمها الله فياً بين بني الإنسان وبهذا سيكون هذا التقسيم بما تتطلبه الظروف ولا مندوحة عنه للإنسان .

ثم فسر تلك المبادئ والصفات النبيلة التي ينبغي لكل طائفة من هذه الطوائف الأربعة أن تتخذها نبراساً تهتدى به وتؤدي الأمانة التي حملتها على كاهلها تجاه أمها وأبناء وطنها في مجالات الخدمة والتضحية .

ثم أضاف قائلاً : «الله يسيرنا كما يشاء وحيث يريد فكل ما نملك فهو في قبضة يده وتصرفه . وكل مخلص في عمله لا يبتغي به إلا وجه الله سيعلم أن الله يرى عمله ويتجلى فيه . وهذا ما يعبر عنه بالخلود» .

واختتم جيتا كلامه قائلاً : «إن تعاليم «فيدا» مثل الزهد والتغلب على الرغبات مع أنه لا يستغنى الإنسان عنها فلن يحرز بها وحدها النجاة والفلاح وإنما يمكن ذلك عن طريق الخدمة الإنسانية ومباها الظاهرة التي هي المساواة والتسامح .

الباب الخامس

نشأ في قلب «أرجن» نفس السؤال الذي نشأ من قبل أي الطريقين أفضل : المضي في سبيل الحصول على المعرفة وإصلاح النفس أم ينك الجهود المستمرة في سبيل إحراز النجاة الروحية والخلود ؟ وهاتان الطريقتان لا تؤديان بالإنسان إلا إلى غاية واحدة وهي تحقيق أغراضه ومطامعه . ولذلك يدعو «جيتا» إلى طريقة ثالثة وهي الخدمة الإنسانية وتكريس الجهود لتحقيق مصالح الآخرين وهي وحدها طريقة سليمة بعيدة كل البعد عن جميع الأغراض والمطامع ورامية إلى المهدف الأساسي . ونتيجة ذلك نجد أن هذا الإنسان المثالي يجاهد مخلصاً صادقاً حتى تتحقق له معرفة الله وتخلد روحه وتنم في النهاية .

ويرى «جيتا» أن بعض الجهلاء لا يعبدون الله مباشرة بل يتوسلون إليه بالآلهة والأصنام وإن كان هذا ضلالاً وبعد عن التصور الصحيح لله ولكن الله عنده - يقرر هذه العبادات أيضاً ويقبلها ولا يقذف بها عرض الحائط غضباً وسخطاً لأنهم مضطرون وعاجزون ولا يدركون حقيقة حق الإدراك . كما أن الله هو نفسه الذي قرر هذه المظاهر لمعرفة وأرشدهم إليها . وإذا نظرنا إلى ذات الله نجده (سبحانه) منزهاً تنزهها كاملاً عن جميع الأشكال والألوان والأشياء والأمثال وهو خالد لا يفنى ولا يزول ولا يحيا ولا يموت كما أنه يحيط بنا من كل جانب من يمين وشمال ومن فوق ومن تحت . فإذا بلغ الإنسان هذه الغاية من التصور والتفكير في الله ، فإنه قد وصل إلى غايته . (٢٠:٧ - ٢٣)

الباب الثامن

أجيب في هذا الباب عن سؤال طالما يخطر على بالنا : متى يمكن للإنسان أن يلحق بربه ويصل إليه ؟ سواء كان ذلك في هذه الدنيا نفسها أو بعد الموت ؟ يقول جيتا : «إن الإنسان لا يستطيع التوصل إليه في هذه الدنيا فنأمل في الوصول إليه عن طريق عباداته وطقوسه فهو يذهب ظنوناً لن تتحقق أبداً» .

وما لا شك فيه عند «جيتا» أن الله موجود في كل شيء وفي كل مكان ويدبر كل عمل ويقدر على إبقاء هذه الدنيا أو إفنائها متى شاء وكما أراد . ولكننا لا نستطيع إدراكه بعيوننا ومع أنه نور وضياء لا يحيط به ظلام ، فهو حي خالد ليست له بداية ولا نهاية . فالعبادات والطقوس التي تؤديها لا تتطلب منا إلا الوصول إلى هذا الحد من المعرفة ، وإلى ذلك دعانا «قيدا» وناشدنا وأمرنا .

وفي ختام هذا الباب يناشد «جيتا» أن يتوجه الإنسان دائماً إلى الله وأن يتذكره عند ملاقاته الموت

ولا يخلج في صدره آنذاك إلا ذكره ولا يخطر على باله إلا وجوده واللاحق به وبهذا يمتاز «جيتا» على «قيدا» إذ أن قيذا لا يعطى فكرة واضحة عما سيحدث بعد الموت .

الباب التاسع

جاء فيها مامعناه : من غرس حب الله في قلبه وتعمق فيه سيرى الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة فلن ير إلا وجهه أينما تولى وجهياً التفت وحتى في الطقوس والمراسم يشاهده ويرعاه . الله هو خالق كل شيء هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو الذي يتجلى ويرعى الأعمال الجليلة مثل التضحية والقوة والسلطان وهو الذي يرسل السماء مدراراً وينبت الأشجار أنواعاً .

ومن استجاب لدعوة «قيدا» فإنه يخطف ثمار جهوده في هذه الحياة نفسها ، ولكن لن يشم رائحة الخلود والبقاء ؛ لأن النتائج ترتب على حسب النوايا والأهداف . فمن ابتغى الأصنام فلن ير إلا الأصنام ومن خضع للأرواح فلن ينال إلا الأرواح ومن عبد الآلهة فلن يجد إلا الآلهة ؛ وكذلك من أحب الله وصلى أمامه فإنه سوف يجده ويناله . وكل ما تقرب به الإنسان إلى الله من الزهور والأعشاب والثمار والمياه بإخلاص ومحبة ورغبة ورهبة فالله يقبله ويقدر النوايا الصادقة التي تكن فيه .

الباب العاشر

وهذا الباب يعطينا الفكرة عن الله ووجوه ، فهو الموجود قبل أي وجود فلا يحدده زمان ولا مكان . لا يحد شيء من سلطانه وآفاقه ، بل هو محيط بكل شيء وإن لم نستطع نحن إدراكه بعيوننا وأبصارنا . فهو الذي جعل الناس شعوباً وقبائل وطوائف ، وهو يعرف كل المعرفة ما يدور في نفوسنا وما يعلق في أذهاننا مما أوحى الله به إلينا . وكل من يعقل ويفهم ويسعى إلى معرفته وإحراز النجاة في الآخرة سوف يتمكن من ذلك . ولا يمكن لنا في هذه الدنيا أن ندرك وجوده ونبصره إلا بمظاهره وآياته التي تتجلى وتدل على وجوده .

وحوال كرشن أن يفصح عن هذه الحقيقة بتفصيل ووضوح لـ « أرجن » لأنها خلاصة ما ينبغي للإنسان وبموجب هذه الحقيقة فإن كل شيء في هذا الكون يعتبر مظهراً من مظاهر الله يتجلى فيه سبحانه دون أن يتخذ لنفسه لوناً معيناً وشكلاً محدداً .

الباب الحادى عشر

وبعد هذا الخطاب الطويل لكرشن تخطمت أمام « أرجن » غياهب الجهل فبدأ يشعر بوجوده ويؤمن بأن الله يتجلى في كل شيء . وتغيرت أمامه دنياه فأدرك ببصيرته نور الله الذى يلوح من كل جهة ، ولا يساويه ضياء آلاف من الشموس والأقمار . وهو الذى يتجلى في عبادة الصالحين من أمثال الرسل والأولياء والزعماء سواء كان هؤلاء من الآريين أو الساميين وهو صديق لكل إنسان وأب لكل فرد ، ولكنه منزّه عن الأمثال والأشباه . فكل ما تقرب به الإنسان إلى الله من العبادات والتضحيات والقرايين حتى كتاب «فيدا» لن يوصلنا إلى معرفة الله وإنما يمكن ذلك بالادراك والوجدان والشعور وأبرز علامة على ذلك أن تثليج صدورنا بالطمأنينة والسكينة.

الباب الثانى عشر

وفى هذا الباب سأل « أرجن » عن رجلين أيهما أفضل ، واحد منهما يؤدى صلاته وطقوسه ويقدم إلى الله القرايين ، فى حين أن الآخر لا يؤدى مثل هذه المراسيم بل إنما يقضى أوقاته فى الاستغراق فى التفكير فى الله والخاس معرفة وتجنب ما يثير غضبه وسخطه وملء قلبه بعظمة الله وجبروته وكبريائه ؟

فأجابه « كرشن » قائلاً : « إذا استطعت توجيه جميع أفكارك وعواطفك ومشاعرك وخلجات صدرك نحو صفات الله سبحانه بحيث تعتقد أنه ليس له زمان ولا مكان ولا حياة ولا موت لا تتركه الأبصار ولا تستمع إليه الآذان ولا يطرأ عليه أى تغيير فإنك سوف تصل إلى معرفته وتتخلص روحك من الكثافات وتنعكس عليك أنواره .

ومما يستوجب معرفتنا بالله أن نكون متواضعين ومطيعين غير مستكبرين كما يجب أن نكون له مخلصين عابدين متقربين . وهو يناشدنا أن لا نخاف إلا وجهه فلا نبدي آلامنا إلا إذا كنا فى حزن ولا نغالى فى الإعراب عن فرحتنا وبهجتنا إذا كنا مسرورين ومستبشرين بل يجب أن نكون على حال واحد ، نحمد الله فيه ونشكره .

أما العبادات الشكلية التى تدعونا إلى الصفات النبيلة الطيبة فلا تفيدنا فى الدنيا ولا فى الآخرة .

الباب الثالث عشر

وهذا الباب من أهم أبواب « جيتا » إذ يعالج فيه موضوع الفلسفة ويفصح عن حقيقة الروح ووظيفتها وكيفية إدراكها وتصورها . إن مثل الجسد عنده كتل أرض تحترق وتنبث ثم تجنى ثمارها . فالروح تحتوى على عناصر هامة مثل الحواس الخمسة ، والماء والنار والهواء والصفات الانسانية السامية مثل العزم والثبات والحب والتصور والفرح والحزن . وهذه العناصر هى التى تبعث فيها قوة الانطلاق والاندفاع لتحقيق أغراضها . وهى لا تترامى لنا بل تكن فى هذه العناصر وتختفى وراءها تلعب دورها الرئيسى وهى التى نسميها أحياناً العلم والمعرفة والخلود أو الله .

ثم قال « جيتا » - يفصح عن بعض المبادئ التى توصلنا إلى النجاة ولا مناص لنا من اتخاذها نبراساً فى حياتنا حتى نتحقق أهدافنا قال : « كن صالحاً فى الدنيا وابتنع مرضاة ربك ، ولا تبغ الفساد فى الأرض . فاسع إلى تطهير قلبك من الآثام والأوهام والوساوس وقو نفسك ، لكى يذهب عنك الروح والخوف والجن . وينبغى أن تكون حراً فى أعمالك وتصرفاتك فلا تخضع أبداً للدواعى والرغبات والشهوات والمال والبنين والأرواح ، كما ينبغى أن لا يصرفك عن عزمك شيء من الخوف والحزن أو يضللك عن طريقك الفرح

والسرور والبهجة . فارغب إلى ربك خوفاً وطمعاً وشوقاً ورغبة ، واتقدس مرضاته في كل حين وآن . ولتعلم علم اليقين أنه يراك ويشاهدك ويراقب تصرفاتك ويستمع إلى أقوالك ويمسكك ، ومع ذلك فهو لا يبدو لنا ولا يتكشف علينا . فهو قريب منا ولكننا لا ندركه ولا نشعر به . والروح عند « جيتا » تشبه الهواء مشابهة كاملة - لأنه هو الآخر الذي لا يلوح لنا ولا يترأى .

الباب الرابع عشر

وهذا الباب يفصح عن أهم العناصر التي تكونت منها الروح مثل : السلم والنشاط والكسل . أما الأول فهو أهم وأحسن عنصر يزود الروح بالفرح والمعارف . أما الثاني فهو : ينابيع حية للعاطفة والانفعال والشوق والرغبة مما يؤدي إلى العمل وبذلك الجهود . أما الثالث فيمثل عنده مظاهر الظلام والكثافة التي تترك الناس في الظلام والجهل والبلادة والرجس . فالمعركة في الحياة تدور بين هذه العناصر وأياً يكون له النصر والغلبة ولا تظهر ثمار هذه المعارك ولا تبدو نتائجها إلا بعد الوفاة . فإذا استطاع الإنسان أن يسوى بين هذه العناصر الثلاثة وأن يتغلب عليها فقد أحرز النجاح ووصل إلى الغاية . وهذا ما يسمى جئاتيتا (Gunatita) .

الباب الخامس عشر

وفي هذا الباب يشبه الدنيا بشجرة هندية اسمها بيبيل (Pipal) يقدسها الهندوس ويحترمونها . وصور « جيتا » هذه الشجرة وصلاتها بالإنسان في أسلوب ناصع وبأبيات رائعة تهتز لها أوتار القلوب وتتحرك إليها دخائل النفوس وتفيض بها العواطف وتمتد جذورها إلى أعماق الأرض وترتفع أغصانها وفروعها فوق عنان السماء . وبهذا تعيش هذه الشجرة حياة خالدة . و«فيدا» أيضاً يشبه نصارة هذه الشجرة وغضارتها وخلودها تلك التي لا تهدف إلا إلى راحة الإنسان ورفاهيته .

ومن استطاع أن يطنىء شعلة الأنانية والاستكبار والثورة العاطفية ولم يسع ليستمتع بلذات الدنيا ومتعتها وكرس جهوده كلها في ترقية روحه بدون أن يواجه هزيمة من اليأس والألم أو يقف وقفة يسيرة من الهزيمة أو الفشل - فقد نجح نجاحاً كبيراً في مهمته وميصل إلى حيث لا يمكن أن تصل الشمس والقمر ولا النور ولا الظلام ولا الرجوع ولا العودة .

الله هو مصدر كل شيء ومنهله ، فقوته التي تنزل إلى السماء وترتفع بالأرواح إلى القمر وتمنع الأرض الخصوبة والروية وتعطي الطاقات الهائلة للكائن الحي في الأرض وترزق جميع مخلوقاته .

الباب السادس عشر

وفي هذا الباب يقسم « جيتا » الإنسان إلى نوعين : نوع تحررت منه روحه وانفصلت عنه وهذا ما يسمى دافى سامپات (Davi sampat) وآخر ترتبط به روحه ولا تنفصل عنه وهذا ما يسمى آرى سامپات (Aurisampat) وللنوع الأول اثنان وستون ميزة ، فنخلق بها شيئاً ولن يندس بسوء ، بل كان قلبه طاهراً وصافياً طوال رحلته إلى النجاة . ومثل هذا الرجل سيبقى كريماً إلى أقصى حد يمكن أن يحقق أهدافه ومصالح ذويه وأقاربه ، وسيكون دائم السعي إلى الخلعة الانسانية مغرقاً في القراءة حتى ينكشف الغشاء الكثيف عن قلبه .. وسيكون هذا الرجل مخلصاً وإذا هدف كما يكون قلبه طاهراً نقياً من جميع الأرجاس وما إلى ذلك .

والقسم الثاني يحتوى على صفات خبيثة ، منها الاستكبار والادعاء والتفاخر والجهل والغباوة والظلم والطغيان والعجب والخيلاء والبخل . وقد صور « جيتا » هذه الصفات بأبيات جميلة رائعة . وفي رأى « جيتا » أن المرء لا يدخل النار إلا لثلاثة أسباب : الشهوة والسخط والحرص أو الطمع .

الباب السابع عشر

وفي هذا الباب وجه «ارجن» سؤالاً يسأل فيه كرشن عن رأيه في رجل يقدم القرابين ويضحى بالنفس والمال ويؤمن بكل ما جاء في الكتب المقدسة ولكنه لا يعمل ولا يتبع التعاليم ، وفي الإجابة عن ذلك قال «كرشن» إن العقيدة على ثلاثة أقسام :

فهي تنبع أول ما تنبع من صميم الطبيعة أو الفطرة ولكنها تتأثر فيما بعد بعوامل الخير والشر والعاطفة . وطبقاً لهذا الأمزج تأتي الآثار وتترتب النتائج . فمن امتزجت طبيعته بالشر يتجلى فيه الشيطان بكل مظاهره فلا يمكن التغلب عليه إلا بعد جهاد وكفاح ونضال متواصل ، مع الشر وعن طريق كبح جماح النفس وقمع مطامع الشيطان وتحطيم مكائده وتخفيف مطامعه ، وهذا تتبلور الصفات السامية ولكن الله لا يرضى القسوة والشدّة في كبح النفس وإحباطها كما لا يرضى بهؤلاء المجاهدين . ثم قسم «جيتا» الصفات الانسانية إلى أقسام : مثل كل من قدم إلى الله القربات وأخلص فيها نيته ، ولم يستهدف ثمرة أو غرضاً فهو يسمى ساتوا (Sattua) . ففي هذه الحالة يكون قلبه معلقاً بالله سبحانه وذكره . وإذا التمس من وراء مطالبه الرياء والطمع فهو يسمى راجاس (Rajas) فإذا تمرن الإنسان على مجهودات شاقة ورياضات صعبة لتحقيق مصالحه أو ليحط من شأن أحد وإحباط شهوته فهو يسمى تاماس (Tamas) .

الباب الثامن عشر

وهذا الباب يفسر العبادات والمراسم التي تؤمن بها طائفة «براهما» وتعزّز بها وتنشّد فيها وقد عبر عنها «جيتا» بكلمتين : «الهجر والرفض» . إذا لم يبتغ الإنسان من وراء أعماله وحسناته الثمرة والنتيجة ولم يتأثر بكل ما أصابه من حزن وفرح فقد بلغ مكانة الهجر والرفض . وقسم «جيتا» المعرفة إلى أقسام :

(١) ساتوك (Sattwick) وهو الإيمان بالله على أنه : أحد خالده غير مخلود ويتجلى في كل شيء .
(٢) راجاس (Rajas) مشاهدة الروح في كل شيء بألوان مختلفة وأشكال متنوعة .

(٣) ساتوك (Sattwick) الاعتقاد بأن جميع

الشعوب في هذا الكون على ملة واحدة وتربط بينها روابط أخوية وثيقة .

ثم قسم الفرح والسرور إلى أقسام :

(١) ساتوك - السرور الدائم المستمر والراحة الدائمة والطمأنينة واللذة .

(٢) راجاس - السرور واللذة والبهجة في بادئ الأمر ثم مواجهة الحزن والألم والبكاء .

(٣) تاماس - التمتع بالفرح والسرور في هذه الدنيا ثم الحزن والألم بعد مفارقة هذه الحياة .

ويختتم «جيتا» كلامه قائلاً : إن الطبائع والسجايا في كل إنسان تختلف بحسب اختلاف تكوينه . ولذلك يضطر الإنسان أن يسلك طريقاً توحى إليه به طبيعته . وعوامل مثل هذا الانحاء تكون مبنية على الأسس الآتية : الوطنية أو الطائفية أو العنصرية .

لقد حاولنا قدر استطاعتنا اختصار كل ما ورد في «جيتا» وتلخيص أبوابه في إيجاز وتركيز خشية الملل من التلويل :

لقد ألفت أبيات «جيتا» باللغة السنسكريتية التي كانت اللغة الكلاسيكية الأدبية في عصر «جيتا» . فلما أصبحت هذه اللغة صعبة وبعيدة المثال قام بمهمة ترجمتها إلى اللغة الانجليزية عدد من الهندوكيين ومن أبرزهم الأستاذ «هارش تشندر جيتا»^(١) Harish chandrugpta والأستاذ ف . دو جلوس^(٢)

(W. Douglas) كما وضع لها شروحات وتفسيرات كثيرة عدد من الكتاب والباحثين ولذلك قال الباحث الهندوكي الأستاذ «سندريال» (Sundarial) : «ما من كتاب مقدس حظي بالشروح والتفسير قدر ما حظي بها «جيتا» إلا القرآن الكريم»^(٣) .

(١) تسمى ترجمته لـ «جيتا» بالثر الانجليزي :

«The Bhagavat Gita» التي طبع في مدينة آله آباد بالهند . (Allahabad, Indian Press) وتقع في ١٤٢ صفحة .

(٢) لم يكتب هذا الكتاب بترجمته إلى الثر الانجليزي بل أيضاً شرحه وشره فيقع كتابه الذي طبع في مدينة مدراس بالهند في ٢٣٤ صفحة .

(٣) The Gita and the Quran. راجع :

يوميات أميل لحزى فردريك أميل

بمستم
الأستاذ على أدهم

الإصرار من جانب الشاب لم يجد الناقد معدى عن قبول الطرف الذى يحتوى على الأضابير ، ووعده بقراءتها .

وبعد القليل من التردد مضى إدمون شيريه فى قراءة يوميات صديقه القديم فوجد نفسه إزاء وثيقة نفسية هامة من أدق ما سطرته إحدى النفوس البشرية وروته عن رحلتها فى الحياة الدنيا ومن أصدق وأدله على خلوص النية وصدق السريرة ، فقبل الناقد أن يحتمل تبعة تقديمها للطبع وكتب لها مقدمة وافية ضمها الكثير من الحقائق اللازمة لمعرفة حياة أميل الفكرية . وقد ظهرت الطبعة الأولى من اليوميات فى الأيام

الأخيرة من شهر ديسمبر سنة ١٨٨٢ فى جنيف ، وكان أميل قبيل وفاته قد أعرب لوارثته الأدبية عن رغبته فى طبع اليوميات مع حذف ما ترى حذفه وتهذيب بعض العبارات التى ترى تخفيف حدتها ، وتعاونت مع شيريه فى الأخذ بهذه الوصية ، ولما ظهر هذا الجزء من اليوميات مطبوعاً أحدث ضجة ولفت الأنظار ، وأدرج اسم أميل فى سجل الأدياء والكتاب الغربيين الخالدين ، وأثبت الرجل الذى عدّه أصحابه قد أخفق فى رسالته وقصر فى واجبه نحو نفسه أنه

فى أحد أيام سنة ١٨٨٢ أرسلت الآنسة مرسية الوصية على تراث أميل الأدبى الشاب الطالب الناشئ برنار بوقيه - وكان يمت إليها بصلة القرابة وقد صار فيها بعد أحد أساتذة جامعة جنيف - إلى الناقد الفرنسى الذائع الصيت إدمون شيريه - وكان حينذاك ناقد جريدة الطان الفرنسية المسموع الكلمة الرقيق الشأن - يحمل بعض أجزاء من اليوميات التى كان يدون بها أميل انطباعاته ومختلف آرائه وأفكاره وخطراته لتقدمها للطبع ، فلما مثل الشاب بين يدى الناقد الشهير وقدم له الأصول التى حملها ، وعرف الناقد سبب حملها إليه ، حاول فى بادئ الأمر ردها إليه رافضاً تسلمها ، وقال للشباب فى لهجة الخبير الواصل والمتعالى الشامخ « خذ هذه الأضابير وأعدّها إلى مكانها أيها الشاب ، فقد عرفت أميل وقرأت كل ما كتب ، وهو لم ينجح فى شئ قط ، وعليّنا أن نترك ذكره تغيب فى عالم النسيان »

ولكن الطالب الناشئ أصر على أن يطلع الناقد الكبير على الأضابير التى حملها إليه ، والظاهر أنه نجح فى إقناعه بأنه قد يجد فيها ما يدعو إلى تغيير رأيه أو تعديل حكمه على الأقل ، وإزاء هذا

جدير بتقدير أسمى ، وأقبل نقاد عصره على قراءة يومياته في شغف واهتمام ، وكتب عنه رينان فصلين من فصوله المتعة ، وتناول يومياته الناقد الإنجليزي البارع ماثيو أرنولد في أحد فصوله ، وكتب عنه الروائي الناقد الفرنسي بول بورجيه دراسة مستفيضة ضمن دراساته الأدبية عن كبار الكتاب الذين عاصرهم ، وترجمت اليوميات إلى اللغة الإنجليزية ، وأعيد طبعها بالفرنسية والإنجليزية عدة مرات ، وظهرت في سنة ١٩٢٣ طبعة فرنسية مزيدة ومعها مقدمة بقلم الأستاذ برنار بوفيه ، وفي سنة ١٩٣١ ظهرت دراسة مستوعبة عن أميل بقلم ليون بوب أحد تلامذة الأستاذ برنار بوفيه ، وقد أهدي هذه الدراسة القيمة لأستاذه اعترافاً بفضلها وتنوياً بمكانة أميل في عالم الفكر وبين كتاب اليوميات .

وتمثل حياة أميل مرضاً من أمراض جيله ، وهو الافتتان بالمثل الأعلى ، والإسراف في طلب الكمال ، وقد أوتي أميل القدرة على التفكير الفلسفي ولكنه لم يصل مع ذلك إلا إلى شاطئ الأحزان ، ورغم سمو ملكاته الأدبية لم يتمكن من أن يكسو أفكاره الثوب الملائم لها ، ويفرغها في قالب المناسب ، وبمرغم شدة توفره على الدراسة وسعة اطلاعه ونفاذ نظراته وسداد أحكامه لم يستطع أن يحدد له هدفاً ويرسم لنفسه منهجاً ، وكثيرون أقل منه كفاية قد تركوا آثاراً أضخم ، وظفروا بشهرة أوسع ، وأدوا للفضيلة والخير خدمات لم يقم بمثلها هذا المفتون بالمثل الأعلى وطالب الكمال ، ولكن الفضيلة الصامتة ليست أقل قيمة من الفضيلة الناطقة ، والحكمة الحرساء قد تكون أعمق من الحكمة المتكلمة الصخباء ، ولم يستطع أميل أن يرتفع إلى ذروة الصمت الأبدي وأصابه ما يصح أن نسميه داء الأدب ، وهو محاولة التعبير عما يحول بنفسه ، والظن بأن العواطف التي تخرج بالنفس والأفكار التي تلم بها

إنما جاءت لتعبر عنها وخلقت لتتناولها بالتحليل والتعليل ، وهي فكرة تصرف النفس عن طلب الحياة لذاتها .

ويوميات أميل ترينا عقلاً أميناً قد بلغ أسمى مراحل الثقافة ومستويات المعرفة ، وربما كان من عيوبه فرط إخلاصه ونبل نفسه ، قال عنه صديقه شيريه « كان في الحب يمتنع عن المصارحة بهواه وفي الأدب يحجم عن إبراز مؤلف » ومن أقواله عن نفسه « الواقع يؤلم نفسي ولست أستطيع أن أجد للمثل الأعلى » .

وهو من طلاب البحث عن الحق ، ومن أشدهم إخلاصاً في طلبه ، ولكنه برغم ذلك كان يتردد في كل مرحلة ، وعند منحرج الطريق ليشكو متاعب أوجدها خياله ، ويلوم نفسه على آثام لم يجنها ، ويشغل نفسه بأمور لا يُعنى بها المسرع في طريق الحياة الحريص على النجاح والغلبة والاستعلاء .

ولم تمنحه فلسفته الهدوء المطلوب ، ولأول نظرة في سير حياته يعجب الإنسان أي إساءة قدمها له القدر وأي عقبات أقامها في طريقه ، فقد أوتي مواهب عقلية وأدبية فائقة ، وأمكنه تحصيل الثقافة العالية ، ولم يضطر إلى الجهاد الشاق ليظفر بطيبات الحياة ، ولكنه مع ذلك يتسخط القضاء ، ويحصى مساوئ العيش ، وواضح من سيرته أنه لم يلق عطفاً في إبان نشأته ، وهذا من أشد ما يصيب الإنسان في حياته ، لأن أحزان حياتنا الباكرة ومسراتها ترافقتنا دائماً طوال حياتنا ، وربما كان من أسباب حزنه عمق تدينه واعتقاده بمسألة الخطيئة .

فهل يحق لنا أن نلوم الشاكين الناقمين على الحياة لأنهم يتعجلون حركة الكون إلى الكمال وتحقيق المثل العليا ؟ ولا نزاع في أن الألم من أقوى الدوافع إلى طلب الكمال ، ولا بد من قشر من الشر لتقدم الخير ، وكأن هؤلاء الناقمين يطلبون من الأشياء أن تنافر

طبيعتها ، وتخرج عن مألوف سيرتها ، والألم يخلق
المجهود ، ويستنهض الهمة ، ولولا المشقة ساد الناس
كلهم كما قال أبو الطيب المتنبي ، وعم الخمول
والتراخي والتقاعد .

وقد تمرس أميل بشئ الحالات النفسية ، فأحس
إحساس الشاعر ورجل الدين والشهيد والعالم والأديب
والزاهد المتصوف والطفل البريء والسليم الصحيح
البنية والمريض المذنب ورجل البلاط ورجل الأعمال
والبطل المقدم والخائف المتوجس ، وسجل في يومياته
ملاحظاته النفسية ، ونقداته الأدبية ، وما كانت تخلفه
في نفسه من الآثار الكتب التي قرأها واطمأن إلى
محتوياتها ، ودون فيها اعترافاته ومشاهداته الروحية
ومناجاته لنفسه وتشوفه للمستقبل ومساءلته القدر
واختباره لقواه النفسية وما ألم بنفسه من طوارق
الهموم والأحزان .

وكان المعروف عن أميل في جنيف أنه رجل خيب
آمال أصدقائه ، وأن ضعف إرادته وكثرة تردده وعجزه
عن التصميم القاطع أقصاه عن المجتمع وأفسد عليه أمره
وكانت المحاضرات التي يلقيها على طلبته تنسم بالجفاف
والخلو من التشويق والإثارة ، وبمجموعة الشعر التي
طبعها لم تحز الإقبال ولم تلفت الأنظار ، ولذلك قال
عنه شريكه « الرجل الذي لم يستطع أن يقدم لنا في حياته
مؤلفاً جديراً بقواه وملكاته ترك لنا مؤلفاً خالداً بعد
وفاته » .

وقد ولد أميل بجنيف في سبتمبر سنة ١٨٢١ ،
وأصل أسرته من لانجدوك بفرنسا ، وقد هاجرت
الأسرة إلى سويسرة بعد إلغاء مفشور نانت المشهور ،
وقد فقد في الثانية عشرة من عمره والديه ، وكان لم
يتجاوزا بعد مرحلة الشباب ، فكفله أحد أقاربه ،
وكان أميل طفلاً رقيق الشعور واهن البنية ، نزاعاً إلى
أن ينظر إلى الحياة نظرة حزينة تأملية والعناية بالمشكلات

الروحية ، وكانت العناية بهذه المشكلات قوية منذ عهد
المصلح الديني كالفرن ، وقد ظل التعلم الديني الذي
تلقاه في طفولته قوى الأثر في نفسه ، وفي أثناء دراسته
بكلية جنيف وأكاديميتها كان عاكفاً على القراءة
كثير الاطلاع وتأثر في ذلك العهد بالعالم اللغوي اللامع
أدولف بكنيه أحد أبناء الأسر السويسرية البارزة ،
وقد استطاع بعد ذلك أن يعبر عن شعوره بما لهذا العالم
في نفسه من تقدير بحديثه في يومياته عن كتبه ومؤلفاته ،
وقد كتب أميل في سنة ١٨٥٦ يصف الأثر الذي
تركه في نفسه محاضرات بكنيه عن فلسفة الجمال التي
ألقاها في جنيف « الذي يكتب هذه السطور في الوقت
الحاضر كان حينذاك أصغر المستمعين لمحاضرات بكنيه
سناً ، ومنذ ذلك الحين توالى على نفسه متعاقبة
عشرون تجربة في تجاربه العقلية من هذا النوع ، ومع
ذلك فإن أي تجربة منها لم تستطع أن تزيل من نفسه
التأثير العميق الذي تركه هذه المحاضرات ، وبجيتها في
وقت مناسب وإجابتها على كثير من المسائل الهامة
والكثير من أمانى الشباب وطموحه الغامض جعلها
تؤثر في تفكيره تأثيراً حاسماً ، وقد كانت له خطوة
هامة في ذلك التلقى المستمر الذي نسميه الحياة ، وقد
ملأت نفسه بجلوس طريفة وقربت منه آفاق الأحلام ،
وكما يحدث دائماً حينما نلقى رجلاً من الطراز الأول
كان أقوى ما أثر في نفسه هو المدرس لا موضوع
الدرس ، ولذلك لا تزال ذكرى سنة ١٨٤٠ غالية
عنده عزيزة على نفسه ، ولهذا الخدمة المزدوجة التي
ليست من النوع الذي ينسى فإن طالب تلك الأيام
يسره أن يعبر لأستاذه سنة ١٨٤٠ عن ولاته البنوى
الخالص » .

وكان أول إنتاج أدبي لأميل ثمرة استماعه لهذه
المحاضرات ، وكذلك نتيجة لزيارته لإيطاليا التي بدأت
في نوفمبر سنة ١٨٤١ ، وقد قضى سنة في إيطاليا

وصقلية كتب فيها ثلاثة فصول أدبية عن كتاب « الفن المسيحي » الذي ألفه ريو ذات على حسن استعداده وجدية دراسته ، والسنوات التي تلت كتابة هذه الفصول ابتداءً من سنة ١٨٤٢ إلى سنة ١٨٤٨ كانت سنوات حافلة ممتعة تمت فيها شخصيته واتسعت آفاقه الفكرية ، وقد قضى في برلين السنوات الأربع من ١٨٤٤ إلى سنة ١٨٤٨ ولكنه كان في أثناء العطلات الدراسية يقوم بزيارة للدول المجاورة : فزار اسكندريه سنة ١٨٤٥ وهولندا سنة ١٨٤٦ وفيينا وميونخ وتوبنجن في سنة ١٨٤٨ وعرف لندن بعد ذلك بثلاث سنوات في سنة ١٨٥١ ، ولم يكن هناك ظروف أكثر من ذلك ملائمة لإنماء الشخصية وصقل الأخلاق والتزود بالمعلومات ، ولعل هذا ما جعله يقول عن نفسه حينما وازن بينها وبين المفكر مين دي بيران « هذه الطبيعة طبيعة أحد الرجال الذين تنطوى عليهم نفسي مع غيرهم ، فأفقى أوسع من ذلك ، ونفسي تنطوى على رجال وعلى أشياء وأقطار وأقوام وكتب أكثر ، وعندى مجموعة من التجارب أعظم وأكثر تنوعاً » .

وعليتنا أن نضع حقيقة هذه التجارب المنوعة نصب عيوننا حينما نقدر أميل الكاتب المفكر ، فالرجل الذي ترك لنا في يومياته التحليل الدقيق لخواجه ومشاعره قد عرف الحياة الاجتماعية والفكرية في الكثير من الدول الغربية . ولم يكن قارئاً ودارساً للكتب فحسب وإنما كان كذلك قد عرف الكثيرين من رجال عصره البارزين ، ولم تكن قدرته على التفكير والتأمل ثمرة الظروف التي أحاطت به وإنما كانت الملكة المسيطرة على ملابسات حياته جميعها ، وكانت تستمد من العالم الخارجى ما يلائمها وتخضعه لأهدافها .

وقد تأثر أميل باتجاهات التفكير الألماني وأثر هذا ظاهر في أسلوب كتابته ولون تفكيره ، وكانت ألمانيا في وقت تلقيه العلم بها مفر نهضة فكرية عظيمة ، فتأثر

أميل بميل المفكرين الألمان إلى المعرفة الدقيقة المستوعبة ، وجهم للاستطلاع والكشف والآفاق الواسعة ، وميلهم إلى التعمق في فهم الأشياء ، وشدة شعورهم بغرابة الكون وضخامته ، وقد ظل هذا التأثير ملازماً له طوال حياته وقد وصف الناقد الفرنسي تين الحركة الفكرية الألمانية بقوله « من سنة ١٧٨٠ إلى سنة ١٨٣٠ انتجت ألمانيا أفكار عصرنا التاريخية جميعها ، ولمدة نصف قرن آخر وربما لمدة قرن آخر سيكون عملنا العظيم هو أن نعيد التفكير في هذه الأفكار » وكان تين يميل إلى مقارنة تأثير الأفكار الألمانية في العالم الحديث بالثورة الفكرية التي حدثت في عهد الإحياء ، وأميل إحدى ثمرات هذه النهضة الفكرية ، فقد عب من حياض الفكر الألماني ونحا نحو المفكرين الألمان ، ومن أقواله « ما أرغب فيه هو خلاصة الرغبات جميعها وما أنشد معرفته هو جعجاء ألوان المعرفة المختلفة ، وما أريده دائماً هو الكامل والمطلق » .

وقد لقيه صديقه الناقد إدمون شيريه في جنيف بعد عودته من ألمانيا وإتمام دراسته بها سنة ١٨٤٨ ووصفه في هذه الفترة قائلاً : « لا يزال أول لقاء التقيناه في سنة ١٨٤٩ مائلاً في ذاكرتي ، كان في الثامنة بعد العشرين من عمره . وقد عاد توأ من ألمانيا يحمل العلم ، ولكنه كان يحمل علمه في يسر وسهولة ، وكان جذاب الملامح ، مشبوب الحماسة في أحاديثه ، وليس فيه شيء من التكلف يفسد الأثر الذي يتركه في نفس من يراه ... وكان يترك في نفسك أثراً يوحى أنه لامع الذكاء راعم الشخصية ، وكان يبدو في ثوب شباب أميل وتوقد نشاطه أنه مقبل على الحياة لإقبال الغزاة حتى كان الإنسان يجد نفسه مسوقاً إلى القول بأن المستقبل سيكون طوع أمره وملك يمينه » .

واقترنت عودته بنجاح كان يبدو أنه سيوطد مكانته ويعل شأنه ، فقد عين بعد مباراة عامة أستاذاً

لفلسفة الجمال والأدب الفرنسي في جامعة جنيف ، وقد ظل يشغل هذا المنصب أربع سنوات ، وفي سنة ١٨٥٤ استبدل به منصب أستاذ الفلسفة الأخلاقية ، وهكذا حصل أميل وهو في الثامنة والعشرين من عمره على ما كان يطمح في نيله الفلاسفة والنقاد بعد أن يثبتوا قدرتهم ويعترف بفضلهم ومكانتهم ، ولكن من سوء حظه أن هذا التعيين الذي كان يُرجى من ورائه الخير والتقدم لأميل أصبح حجر عثرة في طريق تقدمه ، فقد كانت جنيف حينذاك مضطربة الأوضاع السياسية وبعد صراع طويل بدأ بثورة نوفمبر سنة ١٨٤١ استطاع حزب الأحرار المتطرفين أن يقصى عن الحكم حزب المحافظين ، واستطاع حزب الأحرار بالدستور الديمقراطي الذي أعلنه في سنة ١٨٤٦ أن يبعد الأسر القديمة عن الشئون الإدارية التي كانت وفقاً على أفراد هذه الأسر ، وقد تبع ذلك تغيير الكثيرين من أساتذة جامعة جنيف وتعيين أساتذة آخرين لا يقيمون عقبات في طريق النظام الجديد ، وكان أميل أحد هؤلاء الأساتذة الجدد وكان أميل متغيباً عن جنيف في خلال سنوات الصراع التي سبقت فوز حزب الأحرار ، ولم يكن لأميل صلات عائلية أو حزبية بقيادة حزب المحافظين المهزم ، ولم يكن هناك ما يمنع أميل من قبول المنصب الذي استحقه بحكم تفوقه في المسابقة ، ولم يكن قبوله له ينطوي على نكث عهد أو خيانة مبدأ أو التنكر لعقيدة سابقة ، ولكن ورغم ذلك كله فإن أميل وجد نفسه في مستهل حياته بوصفه أستاذاً جامعياً في موقف حرج وظروف هو بطبيعته لا يملك القدرة على مواجهتها والتكيف حسب مقتضياتها ، فقد رفضت الطبقة المهزومة أن يكون لها علاقات بأستاذ النظام الجديد ، وكانت هذه الطبقة تشمل المثقفين ثقافة عالية من سكان جنيف ، وكان لمقاطعة هذه الطبقة لأميل وقع أليم في نفسه المنعشة إلى العطف والحب ، ولو أنه عاش في مدينة من المدن الكبرى لاستطاع أن يجد

بين سكانها الكثيري العلة فئة من الناس تتجاوب أنجاهاتهم مع اتجاهاته ويشاركونه في اهتماماته الثقافية وفكراته الروحية ولكن في مدينة محدودة النطاق قليلة عدد السكان لم يكن ذلك ميسوراً ، ولم يكن أميل بطبيعته يعطف على الأحرار المتطرفين ، وكان احترامه للحق وكرامته للصخب والصجيج والتعصب والإصرار في النزعة الحزبية وضيقه بكل ما يمت على نقص في الذوق وإسفاف في التفكير يجعله شديد النفور من تلك الديمقراطية المنتصرة ، ولم يكن له معدى عن الانطواء على نفسه ومجاراة نزعة حب العزلة الكامنة في طبعه ، وكان لذلك كله أقوى تأثير في تفكيره وشعوره .

وقد أشار بعد مرور ثلاثين سنة على اختياره أستاذاً في الجامعة في يومياته وهو يكتب عن كلمة « الاعتبار » التي كانت تكثر من ترديدها الكاتبة الفرنسية المعروفة مدام دي ستابل ، وذلك في قوله « ما هو الاعتبار ؟ وكيف يحصل عليه الإنسان ؟ ما هو الاختلاف بينه وبين الشهرة والإعجاب ؟ » ، ثم مخاطب نفسه قائلاً « من العجيب أن فكرة الاعتبار لم يكن لها أي دافع في نفسي يجعلني أشعر بها ولكن أما كان يجب أن أشعر بها ؟ ألم يكن على أن أكون أكثر عناية في كسب حسن ظن الغير بي ، وأن أكون أكثر إصراراً على التغلب على ما يضررونه لي من عدااء وإزالة عدم اكتراثهم بي ؟ وكان سيهيج نفسي أن أواجه بالابتسامة وأتلقى بالبشر وأحب وأشجع ويرحب بي ، وأحصل على ما كنت مستعداً لأن أمنحه عن طيب خاطر وهو العطف والنية الحسنة ، ولكن تصيد الاعتبار والتماس الشهرة واغتنصاب التقدير من الآخرين كان يبدو لي محاولة غير لائقة بي ، بل كنت أراها ضرباً من ضروب الإسفاف ، وكان يبلو لي أن محاربة الرأي غير الحسن الذي يكونه عني الناس دون قدرى ، وكان قلبي طوال ذلك محزوناً موجعاً يعاني

ألم الشعور بالإخفاق ، وأدركت أنني قد فرضت على العزلة بصورة منظمة مقصودة متعمدة ، وكان نصيبي اليأس قبل الأوان وكل ما يوهن العزم ويقعد بالهمة ، ولما أصبحت غير عابئ بمواهيبي وملكاتي من أجل ذاتها تركت كل شيء بقلت من يدي مادام الحب الذي كنت آمل أن أظفر به من أجلها قد أخطأتني ونأى عني ، ولما كنت ناسكاً على الرغم مني لذلك لم أجد الهدوء في العزلة لأن ضميري لم يكن فيها مقتنعاً أكثر من قلبي .

على أن أميل لم يكن في عزلة تامة ، فقد كان له أصدقاء يلقاهم من الحين إلى الحين ، وكانوا يعجبون به ، ويقدرّون مواهبه ، قال إدمون شيريه في وصفه « كان يدعونا في أحاديثه إلى الإعجاب بتنوع معرفته ودقة أفكاره وفننه ذكائه اللامع ! وكنا نراه فضلاً عن ذلك عطوفاً ودوداً محبوباً من ذوي الطابع التي يمكن الإنسان أن يثق بها ويطمئن إليها الإطمئنان كله ، ولم يوح إلى نفوسنا الأسف إلا على شيء واحد ، فنحن لم نستطع أن نفهم كيف أن رجلاً أوتي مثل هذه المواهب العالية لا يخرج للناس شيئاً أولاً يخرج سوى أشياء تافهة »

وفي هذه الفقرة الأخيرة من كلام إدمون شيريه تواجهنا مسألة عقم العبقرية التي كان أميل إحدى ضحاياها ، فلو أن أميل وقف جهده على إخراج مؤلف هام يستأثر بتفكيره ويستوعب علمه الغزير المتعدد الجوانب لما شقى بغزله ، ولما كان عليه أمر علاقته بالجميع ، ولنسمى كل منغصات البيئة ومتاعبها ، ولكن كان في أميل سمات خاصة شات قدرته ، وعظمت ملكاته ، وقضت عليه بالعقم والإخفاق ، فما هي هذه الخصائص وأعراض هذا المرض الذي أسماه أبحاثه الفرنسي كارو « مرض المشل الأعلى » ؟

لا بد لنا قبل الإجابة عن هذا السؤال أن نعرف حالة أميل العقلية عند عودته من برلين ، فقد عاد منها شديد التهم إلى الاطلاع والاحاطة بكل شيء ، قال عنه شيريه « إن أميل قد قرأ كل شيء » ، وعاد كذلك وقد تملكته الرغبة في استيفاء التفكير وحصر الذهن فيما يعرض له من المشكلات ، وكان أميل بطبيعته نزاعاً إلى إدمان الفكر وإطالة التأمل ، ولكن إقامته في ألمانيا وتمرسه بأساليب الفكر الألماني وإمعانه في الاطلاع على كتب الفلاسفة والمفكرين الألمان زاد هذا الميل الطبيعي حدة ، والسنوات التي قضاها في ألمانيا عاكفاً على الدراسة والاطلاع والتفكير جعلت هذا الميل الطبيعي ينمو نمواً أكثر من المألوف ، وقد أدى ذلك إلى جعل الجانب التأمل النظري في شخصيته يطغى على سائر جوانبها ويستبد بها وقد تعلم في ألمانيا أنه لا راحة للعقل إلا في المطلق ولا مجال للشعور إلا في اللاهائي ، فالشيء المحدود لا حقيقة له ، والجزئي لا يرضيه ، وإنما مطلبه الكون في كليته الشاملة وليس معنى ذلك أنه كان يهمل التفاصيل ، فقد كان بطبيعته ميالاً إلى العناية بها ، وكانت معرفته واسعة النطاق ، ولكنه لم يكن يعنى بالتفاصيل لذاتها وإنما باعتبارها غذاءً لتفكيره النظري ، فكل مسالك المعرفة التي كان يجد فيها الكثيرون المتعة والراحة كانت تخرجه إلى بيداء التفكير النظري ومتاهاته ، وقد وصف لنا في يومياته الكثير من جولاته في هذه العوالم الفكرية غير المنظورة ، من ذلك قوله : « لا أستطيع أن أجد ألفاظاً تعبر عما يخالجي من الشعور ، فوعبي عاكف على نفسه ، وإني لأسمع نبضات قلبي وأرى حياتي في طريقها إلى الزوال ، ويبدو لي أنني صرت تمثالا على شواطئ نهر الزمن ، وأني حاضر أمر لغز من الألغاز ، وأني سأخرج من ذلك وقد تقدمت في السن وعلائي الكبير » .

والرجل الذى يتعود هذا اللون من ألوان التفكير ويستغرق فى مثل هذه التأملات ليس من المستغرب أن يفقد الاهتمام بالمسائل الدنيوية ، وشؤون الحياة العادية فما السياسات والآداب فى رأى مثل هذا العقل ؟ إنها انعكاسات ناقصة شوهاء للحقائق المثالية التى لاتجد لها تعبيراً كافياً لافى اللغة ولا فى النظم ، فكيف يأخذ مأخذ الجلد ما هو موقوت وما هو نسبي مثل أكثر صور الجهود البشرية ؟ لقد تولت بهجة مظاهر الحياة العادية وفقد كل شئء نسبي أهميته فى نظره ولا نزاع فى إن هذه الحالة تغلب على أكثر ذوى العقول الموكلة بالتفكير النظرى ، والفلاسفة فى العادة يصبحون غير صالحين لممارسة شؤون الحياة العملية ولكن هذه الحالة تلم بأكثر المفكرين من الحين إلى الحين ، ومطالب الحياة المادية ودوافع غريزة الحياة تحمى من طغيانها ، أما عند أميل فكانت حالته الغالبة عليه الملازمة له ، ومما ساعد على ذلك ضعف صحته الذى لازمه طوال حياته وموثرات البيئة الاجتماعية التى عاش بها

وربما كان يمكن أن يتخذ أميل من حائل هذه الحالة الحب والزواج والأبوة أو النجاح فى الإنتاج الأدبى ، لكن إستثمار التصورات المثالية بتفكيره حال بينه وبين أى علاج ناجع لهذه الحالة ، ومن أقواله « أنى أنقر من الواقع ولكنى لا أستطيع أن أجد المثالى » وقد استهوت الحياة العائلية فكتب فى يومياته عنها « لا أستطيع أن أنخلص من مثلها الأعلى ، فيها أجد الرفيق فى حياتى وعملى وأفكارى وآمالى » ولكن لا فائدة من ذلك كله ، « فالواقع والحاضر والضرورى اللازم يثير فى نفس الاشتمزاز ويخيفنى » وعندى من الخيال والوعى والنفاذ أكثر مما يلزم ولكن ليس عندى ما يكفينى من الشخصية ، وحياة الفكر وحدها هى التى يبدو لى أنها لها المرونة الكافية ، والعظمة الوافية ،

وأنها وحدها المبرأة من العيوب البعيدة عن نقصان ، والحياة العملية تبعث الخوف فى نفسى ، وإلى ضعف الثقة بنفسى وأشك فى السعادة لأنى أعرف نفسى ، وصور الكمال تجعلنى أجتوى كل ما هو ناقص ، وأمقت الأسف الذى لا فائدة منه والتدم غير المحبذ ،

ويوميات أميل تدل على امتياز مواهبه الأدبية ، فقد جمع بين سعة المعرفة ونفاذ الفكر والبلاغة والقدرة على التقدير والتقد ، ولا بد أن الحافز إلى الإنتاج - وهو فى أغلب الأحيان لا فى جميع الأحيان يصحب الملكات الأدبية - كان قوياً فى نفسه ، والدليل على ذلك ضخامة اليوميات التى كتبها وتجاوزت صفحاتها الآلاف ، وقد بدأ يعالج الكتابة فى سن مبكرة ، وفى العشرين من عمره أرسل بعض فصوله الأدبية لأرقى مجلات جنيف ، ويرغم شدة ميله إلى التفكير النظرى كان معنياً بوجوه نشاط عصره فى السياسة والدين والأدب والفن ، ومع ذلك كله فإنه لم يترك عند وفاته إلا بعض دواوين الشعر التى لم يعجب بها سوى عدد قليل من خاصة أصدقائه والمختارات من اليوميات وعدداً من الفصول الأدبية جد قليل وبعض آثار أدبية أخرى قليلة القيمة ، وكان هذا الإنتاج على قلته ثمرة جهد شاق ومحاولات متصلة .

وفى يومياته تفسير لهذه الحقائق جميعها ، فقد اعترف فيها اعترافاً كاملاً موثقاً بضعفه وإخفاقه ، وحاول بتحليل دقيق لا يكاد يبارى أن يجعل أسباب هذا الإخفاق والاعتزال واضحة لنا ولنفسه معاً ، من ذلك قوله « الحب والأحلام والشعور والمعرفة والفهم كل هذا فى استطاعتى لو أمكننى أن أستغنى عن الإرادة - وعندى ضرب من ضروب الخوف البدائى من الطموح والجهاد والكراهة وكل ما يبدد الروح ويجعلها تعتمد على الأشياء الخارجية والأغراض ، وفرحى بأن يعاودنى الشعور بنفسى وأصغى إلى مرور

الزمن وتندفق الحياة العامة كاف في بعض الأوقات
ليجعلني أنسى كل رغبة ، ويخمد في نفسي الرغبة في
الإنتاج والمقدرة على تنفيذها معاً .

فهو حينما يخطو نحو الإنتاج ويتقدم للعمل وتحقيق
ذاته يلم به شعور غامض بأنه مقدم على خطر ، وكأن
هناك ما يهدد حياته الداخلية بأفاقها الترامية وشواغنها
المتسامية ، أليست هناك محاولة لإقامة حواجز وسدود
بين نفسه وبين صور الحق النظرى والإطاحة بالحقيقى
من أجل الظاهر والجوهر في سبيل العرض ؟

وقد صحب هذا الاتجاه النظرى إلى تأمل الطبيعة
والحياة في شمولها ميل إلى تبين نواحي النقص في عالم
العمل والواقع ، وقد أشار إلى ذلك في قوله « الموقف
الذى انتهت إليه يبدو لي أنه يمكن تفسيره بالرغبة
الجائحة في طلب الكمال وإساءة استعمال الملكة الناقدة
وعدم الثقة الذى ليس له مسوغ بالدوافع الأولية
والأفكار الأولية والكلمات الأولية ، ولأنى أرى الثقة
بالحياة أو تقبلها في بساطة ويسر يتعدان عنى ويفران
منى ، ولقد صرت لا أستطيع أن أعمل » .

وذلك لأن إساءة استعمال الملكة الناقدة يتبعه بطبيعة
الحال إحجام النفس وشلل الإرادة ، وفقدان الثقة
بالنفس فقداً تاماً ، وقد كتب مرة ضمن رسالة إلى
صديقه إدمون شيريه « لست أعرف هذا اللغز الذى
يحمل الناس على أن ينتظروا الكثير منى في حين أننى
أشعر بأننى غير قادر على الإتيان بأى شئ جدى أو
هام » وكتب في مناسبة أخرى « أصدقائى يرون ما كنت
أستطيع أن أكونه ، ولكنى أرى مدى قلبنى وواقع
أمرى » .

ولكنه لم يستطع القضاء على غريزته الأدبية ، ولم
يجد مفرأ من إشباعها إلى حد ما ، ولذلك كان يعانيج
قراض الشعر من الحين إلى الحين ويقوم بترجمة بعض
الأشعار ويبذل في ذلك جهداً شاقاً ، ويقول في يومياته

« إنى أخشى العظمة ، ولا أرهب الخدق والبراعة ،
والقصول التى قدمتها للطبع ليست شيئاً أكثر من
دراسات وألعاب وتمريعات الغرض منها اختبار نفسي
وكانها محاولات للتسلق ، وأنا أجرى أصابعى على آلى
وأمرن يدي لأتأكد من قدرتها وبراعتها ، ولكنى
لا أتم العمل ، وترانى دائماً أتأهب وأستعد ، ولكن
العمل لا ينجز ، ويذهب نشاطى سدى في نوع من
حب الاستطلاع العقيم » .

وهو لا يستسلم الاستسلام كله دفعة واحدة ، لأن
إحساسه بالواجب يجعله يقاوم وضميره يشقى ويألم ،
ويقوم من وقت لآخر بمحاولات للتخلص من قيود
التقاليد الثقافية التى امتأثرت بنفسه ، ويحاول أن
يكتب وينتج ويرضى أصدقائه ، وفى سنة ١٨٦١ بعد
أن غادر إدمون شيريه جنيف بعلم كتب أميل إليه
بصف الصعوبات التى يلقاها والمتبطات المعترضة ،
ويلتمس منه بوصفه من أصدقائه القدماء النصيح والمعونة
وأثرت الرسالة في نفس صديقه وبلغت منه : فجأوبه
في صراحة ووضوح واصفاً شعور أصدقائه الذين
كانوا يرون حياته تذهب ببدءاً وتضيع سدى ، لا تبرز
معالمها آثار هامة ولا أعمال جليلة على خلاف ما كان
ينتظره أصدقائه ، وأشار إلى منافذ أدبية مناسبة له
إذا صح عزمه واستعمل ملكاته وإلى أن النجاح
لا بد أن يكون من نصيبه ، وحثه على أن يبدأ بالانضمام
إلى هيئة تحرير المجلة الألمانية التى كان يشترك في تحريرها
حينذاك ريتان وليثريه وغيرهما من أعلام الأدب والفكر
المعاصرين له ، ولم يرد أميل على هذه الرسالة
إلا بعد ثلاثة أشهر ، وتلقى شيريه الرد وقد نفذ
صبره ، وأدرك أن صاحبه لم يستطع التغلب على عاداته
القديمية والحالة النفسية الملازمة له ، وقد قنع أميل
بكتابة اليوميات وتسجيل خواطره بها ، ولم يكن مع
ذلك معزراً بها حتى في سنواته الأخيرة ، كتب يقول

عنها في سنة ١٨٧٦ هـ هذه اليوميات تمثل مواد تكفي ملء مجلدات عدة، فأى مجهود ضائع وأى تبديد للقوى ولن تكون نافعة لأحد حتى ولا لى - ولقد ساعدتني على الهروب من الحياة لاعلى ممارسة الحياة - ويقول في موضع آخر من اليوميات « كل ما أنتجته من رسائل وهذه الآلاف من الصفحات التى تحوى اليوميات والفصول التى كتبها والأشعار التى نظمها والملاحظات من كل نوع التى دونتها ليست جميعها أكثر من أوراق ذابلة فن أفدت ؟ وماذا أفدت ؟ وهل يبقى اسمى بعد موتى يوماً واحداً ؟ وهل يعنى شيئاً لأى إنسان ؟ حياة ليس لها قيمة ... وحبها أجمع أشتاتها أجدها لاشئ » .

وبرغم ذلك كان يجد في كتابة اليوميات متنفساً لنفسه ومجالاً لخواطره ، وأن كانت لم تمتعه الهلواء والسكينة وتفرغ على قلبه شأبيب العزاء والسلوان ، وقد طواه الموت وهو يظن أن كل شيء قد انتهى ، وأن حياته ضاعت في غمار النسيان وزوايا الإغفال .

وكان أميل طول حياته محباً للسفر ، وقد اجتذبه باريس كما اجتذبت سائر الكتاب والمفكرين ، وقد عرف الكثيرين من كبار الكتاب الفرنسيين ، ففي سنة ١٨٥٢ لقي تيرى المؤرخ السيامى ولامينيه وبرانجيه ومينييه وغيرهم ، ولقى من أنصار النزعة الرومانسية الفريد دى فى وتيوفيل جوتييه ، وأعاد زيارة إيطاليا وألمانيا غير مرة ، ولم يكن أميل من ذوى البنية القوية وأصابه في السنوات الأخيرة من حياته مرض القلب وضاعف خطورته مرض الخنجرية ، وقد دفن بعد وفاته في مقبرة كلارنزل على مقربة من قبر معاصره العظيم اسكندر فينيه ، والعجيب أن شخص أميل نفسه وأشعاره ، ورسائله وتدرسه في الجامعة وإنتاجه الأدبي القليل لم يحدث ذلك كله تأثيراً يذكر في نفوس معاصريه ، ولكن الوثيقة التى دون فيها حياته الداخلية

وطبعت بعد موته أثرت في نفوس القراء في أنحاء أوروبا ، وفسحت له مكاناً في عالم الشهرة ، وقد عدّ إدمون شيريه هذا الحادث من غرائب الأدب ومدهش مفاجأته ، فما هو السر في هذا النجاح الذى أصابته اليوميات ؟

أرجح أن السبب الأول في الشهرة التى ظفرت بها يوميات أميل يرجع إلى سجال أسلوبها الشعرى واستطاعة أميل أن يصف لنا الخواطر الدقيقة والأفكار الفلسفية والمشاعر الدينية والمشاهد الطبيعية في أمانة مستحبة وإخلاص جذاب يَم على اطلاع واسع وثقافة أدبية فلسفية عالية ، ويطلبك من صفحات هذه اليوميات أميل الكاتب الفيلسوف وأميل الشاعر الحكيم وأميل الناقد الذواق المرهف الحس النافذ النظر المصقول الذوق ، وأميل من غير شك أحد مفسرى أسرار النفس الداخلية وأحد من كشفوا للإنسان الكثير من أسرار النفس البشرية الخفية ، وتقرب منه في هذه الناحية رسائل أوبرمان التى كتبها ستانكور ويوميات موريس دى جيران ، كما أنها تذكرنا بكتب الاعترافات العظيمة مثل اعترافات القديس أوغسطين وجان چاك روسو وتولستوى ، ويوميات أميل ممثلة لحياة الإنسان الداخلية الخاصة ، وكانت دراسة أميل لنفسه واستنباطه المنافذ إلى قلبه وغوصه في مغيبات المشاعر ومجهولات الخواطر والأحاسيس ترمى إلى تحقيق هذا الهدف ، وقد أعلن ذلك في قوله : « ما يعننى ويهمنى في أمر نفسى هو أنى أجد في حالتي الخاصة مثلاً صادقاً للطبيعة الإنسانية ، ومن ثم القيمة العامة لهذا الطراز » .

وقد أشار أميل في يومياته لإشارات كثيرة إلى علاقة الإنسان باللائهاق والمجهول ، وكذلك إلى علاقته بعالم الظواهر المتحكم فيه ، وعرض في خلال ذلك لمشكلات الفلسفة والعلم والأدب والفن وتعمقها ، وقد أحاط أميل بحياة عصره الفكرية من مختلف جوانبها ، وهو

جدبر بقول ريتان عنه « إن أميل له عيوبه ونواحي نقصه ولكن من المؤكد أنه من أقوى الرؤوس التي مارست التفكير النظري في الفترة الممتدة من سنة ١٨٤٥ إلى سنة ١٨٨٠ وفكرت في طبيعة الأشياء » .

والمفكر والمؤرخ والناقد يجدون في يوميات أميل صديقاً جديراً بالصحة وخليقاً بالألفة ، وكذلك رجل الدين الذي يرى أن الإيمان بوجود الله والإيمان بالواجب هما أساس الحياة الدينية الحقبة يجد في أميل زميلاً في الله ، ورغم وقوف أميل على مذاهب الفكر المختلفة واتساع آفاق معرفته ظلت الغريزة الدينية قوية في نفسه ، وقد ظل أميل موثماً بحقيقة القانون الأخلاقي خلال عواصف التشاؤم التي استهدفت لما حياته ، وقد كتب في يومياته قبل موته بأشهر قلائل « الحيوان تنفسي حياته ، والإنسان يسلم روحه لخالق الروح ... ونحن نحلم منفردين ، ونشقى منفردين ، ونموت منفردين » ، ونسكن مأوانا الأخير منفردين ، ولكن ليس هناك ما يمنحنا من أن نفتح أبواب عزلتنا لله ، وبذلك تصبح مناجاة الإنسان لنفسه محاورة ، ويصبح الإحجام طاعة واستسلاماً وينقلب تنازلنا أمناً وسلاماً ، ويضيق الشعور بالهزيمة الأليمة في الشعور بالحرية المستردة » وأميل يمثل الروح الحديثة في شكوكها وآمالها وقيمتها ، وهو يمثل جيلاً ساورته الشكوك ولكنه مع ذلك كان يشعر بالحاجة إلى اليقين ، وكان هذا الجيل أقوى شعوراً من الأجيال التي سبقتة بالسود المقامة في طريق العقل البشري وقوة ضغط الظروف المادية على الإنسان ، ولكن هذا الجيل مع ذلك كان أقوى شعوراً بعظمة الإنسان ، وأشد تأثراً بمظاهر الجمال والنبل المتداخلة في عناصر الكون .

وقد قام أميل بدوره في تواضع وتردد وبشيء كثير من الشك في تفكيره وفي نفسه ، ولم يركن إلى الوعظ والأسلوب الحاسم الواثق الذي كان يتحدث به

كارلايل وإمرسن برغم أنه كان يشبههما باعتبارهما شاعرين مثاليين ، وهذا مما يجعله أقرب إلى روح العصر منهما ، لأنه كلما تكاثرت المشكلات وتعمدت الأمور واتسع نطاق العلم قلت الثقة بالذين يتحدثون عن الغاز الحياة بلهجة العارف الواثق ، والباحثون عن الحق في العصر الحاضر يؤثرون لهجة مفكر جنيف السمع النفس الرضي الخلق الذي نشأته الدراسة وحركته المذاهب الفكرية حتى خذق أساليبها وعرف مداخلها ومخارجها ، والذي كان ينشد الحقيقة دون أن ينحاز إلى فئة من الناس أو حزب من الأحزاب ، ودون أن يتعصب لمذهب من المذاهب ، وتنازل عن الآمال ، ونيل المطامع ، ولم يعبأ في حياته الفكرية بطلب المحد ، والجري وراء الشهرة ، والنجاح الأدبي ، وإنما وقف حياته على طلب الثقافة والافتناع الروحي ، والمثل الأعلى ، والكتاب الوحيد الذي بقي من آثار أميل كاف لدعم شهرته ، وإبقاء ذكراه ، وسيظل شاهداً على صدق تجاربه ، وشجاعته النادرة ، وصراحته في الاعتراف بأخطائه ، وإحصاء عيوبه وسقطاته ، ونواحي الضعف في شخصيته وأسلوب حياته .

مختارات من يوميات أميل

وصف لنا أميل في يومياته مر قصوره في الإنشاء والتأليف بقوله « لا بد في الإنشاء من التركيز والبسطة والمرونة ، وهذا ما يتقصى ، فأنا لا أستطيع مزج المواد المتجمعة بالأفكار ، ولأجل أن نصب أي شيء في القالب المناسب ونمنحه الصورة الملائمة لا بد لنا من أن نكون مسيطرين عليه ، ولا بد أن نتناول الموضوع بعنف واقتدار ولا نرتعش خشية أن نفشل في العمل أو نخطئ فيه الصواب ، وعلينا أن نكون قادرين على تحويله إلى جوهر كيانتنا واستيعابه ، وهذا اللون من ألوان الثقة العارية المسرفة ليس في طاقتي ، وطبيعتي من أعماقها تميل إلى

التخلص من الشخصية الذي يحرم الموضوع المتناول ويقف عند حدوده ، إن حب الحق هو الذي يردني عن الانتهاء إلى نتيجة والبت الحاسم » .

وكان الناقد الإنجليزي الكبير ماثيو آرنولد يرى — بعد قراءته ليوميات أميل — أن وظيفة أميل الحقيقية كانت النقد الأدبي ، وأن أميل نفسه لم يدرك ذلك ، ويقول آرنولد إن النقد الأدبي الذي تضمنته بعض مختارات اليوميات يدل على تمكن وأستاذية نادرين ، بل يرى آرنولد أن نقد أميل للمجتمع والسياسة والخلق القوي والدين قائم على معرفة وثيقة وعادل ونفاذ إلى حد كبير ومما أستدل به آرنولد على قدرة أميل الناقد ما كتبه في يومياته حينما نعى إليه الناقد الفرنسي الكبير سانت بييف « والحقيقة أن سانت بييف يترك وراءه فراغاً أعظم من الفراغ الذي تركه بيرانجيه أو لامارتين ، لقد كانت عظمتها حينما توفيا قد أصبحت بعيدة وتاريخية ، أما سانت بييف فكان لا يزال يعيننا على التفكير ، والناقد الحق يقدم للعالم جميعه الأساس الوطيد ، ومعنى ذلك أنه يمثل حكم الرأي العام أي العقل العام وأنه المحك والموازن والботقة التي تبين قيمة كل إنسان ومزية كل مؤلف ، وصدق الحكم أندر من أي شيء آخر لأنه يتطلب توازناً دقيقاً لكثير من الصفات — وهذه الصفات بعضها طبيعي وبعضها مكتسب ، بعضها صفات عقلية وبعضها صفات نابعة من القلب ، ونضج قوة الحكم الناقد تستلزم بذل المجهود سنوات طويلة ومواصلة الدراسة ومقارنة الأشياء بعضها ببعض ، والناقد مثل الحكم في رأي أفلاطون لا يصل إلى مستوى كهاته الأدبية الحقيقي — أو إذا آثرنا لفظة أقل فخامة إلى مستوى القدرة على القيام بوظيفته الاجتماعية — إلا في الخمسين من عمره ، وحتى بلوغ هذه السن لا يكون الناقد

قد مر بكل طرز الكينونة وتتمكن من معرفة كل ظل من ظلال التقدير ، وكان سانت بييف يضيف إلى تلك الثقافة البالغة الحد الأقصى من الصقل والتهذيب ذاكرة واعية إلى حد يثير الدهشة ومجموعة من الحقائق ضخمة إلى حد لا يكاد يصدق وطائفة من النوادر مخزنة ليستعين بها حينما يريد استخدامها »

ويعلق آرنولد على هذا النقد بقوله « هذا النقد شديد الإحكام ، وقد صيغ في قالب يبعث على الإعجاب ، ويفتن اللب إلى حد أن الإنسان يتخلى لو كان قد أتبع لسانت بييف نفسه أن يقرأه » .

ويشير آرنولد إلى ما ورد في اليوميات عن فيكتور هيجو ، وقد ذكر أميل رأيه في هيجو فيما كتبه في يومياته يوم ٢٦ إبريل سنة ١٨٧٧ قائلا « كنت أغلب صفحات ما كتبه فيكتور هيجو عن باريس ، (سنة ١٨٦٧) وفي خلال السنوات العشر المنصرمة توالى الحوادث التي تفند ما قاله هذا النبي ، ولكن ثقة النبي فيما تخيله لم تنقص مثقال ذرة ، فالتواضع وحسن الإدراك لا يصلحان إلا للأقزام ، وفيكتور هيجو يتجاهل في شموخ كل شيء لم يستطع أن يتنبأ به ، وهولم ير أن الكبرياء التي لا حدود لها تدل على ضوولة الروح ، فلو أنه استطاع أن يقارن بين نفسه وبين غيره من الرجال ، وأن يوازن بين فرنسا وبين غيرها من الأمم لاستطاع أن يرى الأشياء بصورة أقرب إلى الصحة ، ولما تورط في هذه المبالغات الطائشة وهذه الأحكام التي أسرف فيها على نفسه ، ولكن الاعتدال والإنصاف في إصدار الأحكام ليسا من الأوتار التي يضرب عليها ، فقد عاهد نفسه على أن يكون مارداً جباراً ، وذهب غلوط دائماً بالرصاص ، ونفاذ بصيرته يشوبه دائماً الصغار ، وعقله ينتابه الجنون ، وهو لا يستطيع أن يكون بسيطاً ، والضوء الوحيد الذي يقدمه لك يغشى بصرك مثل ضوء النيران ،

وهو يثير شعجب القارئ ويغضبه ، ويضايقه ، وهو لا يخلو دائماً من نغمة زائفة ، وهذا هو سبب ما يثيره في نفس من تفرز ونفور ، والشاعر الكبير في نفسه لا يستطيع التخلص من الدجال وبعض سهام قليلة من مخزية قولثير كانت كفيلة بأن تطامن من جياح عبقريته وتجعله أقوى إذ تضطرها إلى أن تكون أكثر تعقلاً ، وأنها لكارثة اجتماعية أن أقوى شعراء أمة لم يستطيع أن يفهم الدور الذي يقوم به بطريقة أصح وأسلم ، ولم يسلك سلوك أنبياء العبرانيين الذين وجهوا قوارص اللوم والتعنيف لأنهم يحبون ، ووقف حياته في كبرياء وبطريقة منظمة على تملق مواطنيه ، ففرنسا هي العالم وباريس هي فرنسا وهيجو هو باريس ، فاحتوا رؤوسكم أيها الناس .

ويستشهد أرنولد على نفاذ بصيرة أميل الناقد بما كتبه عن لافونتين في يومياته يوم ١٧ يوليو سنة ١٨٧٧ « أمس أعدت قراءة لافونتين ولاحظت ما يسقطه ويحذفه ، وليس عنده فراشة ولا وردة ، وهو لا يذكر طير الكركي ولا طائر السلوى ولا الجبال ولا السحالي ، وليس فيه صدى واحد للفروسية ، وقار يخ فرنسا عنده يبدأ بعهد لويس الرابع عشر ، والجغرافيا عنده في الواقع لا تتجاوز بضعة أميال مربعة ولا تصل إلى الراين ولا إلى اللوار ولا إلى الجبال أو البحر وهو لا يتذكر موضوعاته أبداً وإنما يأخذها في شيء من الإبطاء من غيره كاملة الصنع ، ولكن مع ذلك كله أي كاتب جدير بالإكبار هو ! ولأي مصور بارع وأي مشاهد دقيق الملاحظة وأي كاتب فكه وأي راوي قصة ! إنني لا أمل قراءته برغم إنني أحفظ عن ظهر قلب نصف خرافاته ، وفي اختياره للألفاظ وإدارته لتجمل وانتقاء العبارات والمصطلحات فإن أسلوبه ربما كان أثري أساليب العصر العظيم لأنه يجمع بأبرع الطرق بين الأسلوب المهجور وبين إتقان

الأسلوب المدرسي ، وبين عناصر اللغة الغالية واللغة الفرنسية وتحوى كتابته التنوع والمهجا والركة والالطف والشعور والحركة وحسن السبك والطلاوة والرشاقة وحتى في بعض الأحيان - النبل والجدية والعظمة ، وهناك كذلك براعة الوصف والكلمات اللاذعة والصور السريعة السلسة التعبير وحدة بعض المقطوعات التي لا تنسى والجراة غير المنتظرة وعبوبه تخفيها استعداداته العظيمة المتنوعة ولا يستطيع الإنسان أن يقول ماذا ينقصه ، قارن بين خرافة « قاطع الأخشاب والموت » التي نظمها وبين كتابة بوالو لها ، وسيظهر الفرق بين الفنان وبين الناقد الذي أراد أن يعلمه كيف يكتبها بطريقة أحسن من الطريقة التي كتبها بها ، ولا فونتين يعطيك صورة الفلاح الفقير في العهد الملكي ، ولكن بوالو لا يرى سوى رجل يزرع تحت الحمل الثقيل ، والأول مشاهد تاريخي والثاني ليس سوى نظام أكاديمي ومن نظم لافونتين لهذه الخرافة تستطيع أن تكون صورة واضحة للمجتمع في عصره ، وهذا الهرم المسن من شامبونا بحيواناته لا يزال هو مر الوحيد الذي أخرجه فرنسا ، وعنده صور الكثير من الرجال والكثيرات من النساء مثل لا برير ، وموليير ليس أكثر منه فكاهة ، وناحية الضعف الوحيدة فيه هي أيقوريته وما يحالطها من الغلظة ، وهذا من غير شك ما جعل لا مرتين يمقته ، والنغمة الدينية ليس لها أثر في قيثارته ، وليس فيه شيء يدل على صلته بالديانة المسيحية ومآسي الروح الأسمي ، والطبيعة الرحمة هي آلهته وهوراس نبيه وموتين إنجيله ، وبلفظ آخر أفقه هو أفق عصر الإحياء وهذه الجزيرة الوثنية في مجرى الكاثوليكية التام شيء مستغرب ، ووثنيها كاملة الإخلاص والبراءة ، ولكن الحقيقة أن رابليه وموليير وسانت افرموند أكثر وثنية من قولثير .

وخريج الفلسفة الألمانية الذى تلقى دروسه في برلين بعد وفاة هيجل بأعوام قليلة حينما كانت ألمانيا مستقر الفكر النظرى لم يمنعه ذلك من نقد بعض مفكرى الألمان وفلاسفتهم ، ففي يوم ٩ إبريل سنة ١٨٦٨ بعد أن أمضى ثلاث ساعات في قراءة كتاب الفيلسوف الألماني لوتز عن تاريخ الاستطيقى في ألمانيا كتب في يومياته « لقد أمضيت ثلاث ساعات أقرأ في المجلد الكبير (تاريخ الاستطيقى في ألمانيا) وقد استهل الكتاب استهلالاً جذاباً ولكن سرعان ما همدت الجاذبية ، وفي النهاية استولى على التعب وتمكنى الملل ولم ذلك ؟ لأن صوت عجلة الطاحونة يجعل النوم يغلب علينا ، وصفحات هذا الكتاب الخالى من الفقرات وهذه الفصول التى لا آخر لها وهذا الضجيج الديالىكتيكي الذى لا ينقطع قد أثر في نفسى كأننى كنت أصغى إلى طاحونة كلام ، وفي النهاية ثأبت مثل أى مخلوق بسيط ساذج لا دراية له بالفلسفة وهو يواجه هذا الثقل كله والحذقة مجتمعين ، ان غزارة العلم وحتى الفكر ليسا كل شيء ، ولمسة من خفة الروح ومضاء الأسلوب وقليل من الحيوية والخيال والرشاقة لاتفسدها وهل تترك هذه الكتب الملائى بالحذقة في الذاكرة صورة واحدة أو صيغة أو حقيقة مذهلة حينما يضعها الإنسان ؟ كلا ، أنها لاتخلف سوى الخلط والتعب ، فما أشد حاجتنا إلى الوضوح وحسن السبك والابحاز ! إلى مثل ديدرو وفولتير وحتى جالينى ! ان فصلاً موجزاً يكتبه سانت بييف أو شيريه أورينان أو فيكتور شيربليه يدخل على النفس سروراً أكثر ، ويجعل الإنسان يفكر أكثر من آلاف الصفحات الألمانية الثقيلة الملائى حتى حفايفها التى تظهر الجهد نفسه لا نتائجه ، والألمان يجمعون الوقود ويحشدونه ، ولكن الفرنسيين هم الذين يشعلون فيه النيران ، وإلى أناشدكم الله أن تجنبوني ماسهرتم فيه الليالى وأنصتيم

فيه مطايا عقولكم واعطوني حقائق أو أفكاراً ، واحتفظوا بجراركم والرواسب في المؤخرة ، وما أريده هو الزبدة والخلاصة »

وأشار أميل فيما كتبه في يومياته يوم ٢ يناير سنة ١٨٨٠ إلى الفرق بين حالة الهلوه والقدرة على التخلص من إसार الرغبات والاقتراب من الرفانا التى يعرفها الشرقيون وما في حياة الأوروبيين من القلق والصراع والحركة فقال « من الواضح أن الأمم الغربية والأمريكيين بوجه خاص لا يعرفون سوى القليل عن هذه الحالة ، فالحياة عندهم حركة دائبة ناشطة تبتلع كل شيء ، وهم حريصون على الذهب والقوة والسيطرة ، وههدفهم أن يسحقوا الناس ويستعبدوا الطبيعة ، وهم يبدون اهتماماً شديداً عنيداً بالوسائل ولا يفكرون في الغايات ، وهم يخلطون بين الوجود والوجود الفردى وبين امتداد النفس والسعادة ، أى أنهم لا يعيشون بأرواحهم ، وهم يتجاهلون مالا يتغير والأبدى ، وهم يعيشون على سطح وجودهم لأنهم لا يستطيعون الوصول إلى محورها ، وهم مهتاجون ومشبوبو الحاسة ووضعيون لأنهم سطحيون ، فلم هذا الجهد المبذول والضجيج والصراع والجشع ؟ إنه يذهل النفس ويصم السمع ، وحينما يأتى الموت يعرفون أن الأمر كذلك فلماذا لا يسرعون بأقرار ذلك والتسليم به ؟ ان النشاط جميل حينما يكون مقدساً ، أى حينما يكون وفقاً على خدمة الذى لا يزول »

وأشار أميل في يومياته إلى رأيه في البطولة فقال « البطولة هي الانتصار الباهر للروح على الجسد ، أى على الخوف ، الخوف من الفقر ومن الشقاء ومن الغيمة ومن المرض ومن العزلة ومن الموت ، وليس هناك تقوى حقيقية جادة بدون بطولة ، والبطولة هي تركيز الشجاعة الذى يهر البصر ويحفه الجلال »

وفي ذات ليلة من ليالى سنة ١٨٥١ كتب أميل في يومياته
يصف انطباعاته : « الساعة العاشرة ليلا وأشعة القمر
الغريبة الغامضة والنسمات الرطبة المنعشة والسماء مسح
قليلة مارة بها ذلك كله جعل شرفتنا أنيقة بهيجة وهذه
الأشعة الشاحبة الدقيقة تبعث من الأعلى سكونا نافذاً
مكبوحاً ، وهو يشبه السرور الهادئ أو بسمة التجربة
المفكرة مقترنة بنوع من القوة الرواقية ، والنجوم
ترسل ضوءها وأوراق الأشجار تهتز في الأشعة
الفضية ، ولا تسمع نلّمة في مدى النظر .. وكل شيء
يلفه الحفاء ويعلوه الغموض ويحفه الجلال ، فياساعات
الليل ساعات الصمت والعزلة .. فيك يلتقي الحزن
والأسى بالركة والجمال ، إنك تثيرين الأحزان في
النفس وتفرغين على القلوب العزاء والسلوان ،
وتتحدثين إلينا عن كل ماضى وانقضى وكل ما هو
مقدر له أن يموت ويطوى ، ولكنك تقولين لنا
« تشجعوا ! » وتعديننا بالراحة .

ويوصينا أميل في يومياته بما يأتي « احتفظ في
نفسك بمكان للأسرار الخفية ، ولا تسارع إلى قلب
ثرى نفسك بمحراث اختبار النفس ، بل اترك زاوية
غير مزروعة في قلبك مستعدة لتقبل أى بذرة قد
تلقيها الرياح واترك ركناً ظليلاً للطير السانع ، وأخل
منزلاً في قلبك لآزائر غير المنتظر ومحراباً للإله
المجهول ، وإذا غنى الطير بين أغصانك فلا تبادر إلى
تألفه ، وإذا شعرت في أعماق كيانك بشيء جديد
— بفكرة أو شعور — فلا يستخفك الحرص إلى تسليط
الضوء عليه والنظر إليه ، ودع الجرثومة النامية في حمى
التيبان وأقم حولها سياجاً من السكينة ولا تفتحم ظلمتها ،
واتركها تستم صورتها ويكتمل نموها ، ولا تنفض إلى
أحد بكلمة عن سعادتك ، لأنها مر من أسرار الطبيعة
المقدسة ، وكل حمل يجب أن يلفه القناع المثلث ،
قناع الحياء والصمت والليل .

ويوازن أميل في إحدى يومياته بين الألمان
واليونانيين القدامى فيقول « الألماني يعجب بالشكل ،
ولكنه لا يملك موهبته ، وهو نقيض اليوناني ، وعنده
الغريزة الناقدة والطموح والرغبة ، ولكن ليس عنده
السيطرة الرصينة على الجمال ، وأهل الجنوب أكثر
استعداداً للفن وأكثر اكتفاءً بأنفسهم وأقدر على
الإنجاز وينعمون في ظلال البطالة ثمة منهم
بقدرتهم على الإنجاز ، فن ناحية ترى الأفكار وفي
الجانب الآخر تجد الألعية ، وعالم ألمانيا من وراء
السحاب وعالم أهل الجنوب فوق هذه الأرض ،
والشعب الألماني يفكر ويشعر ، وأهل الجنوب
يشعرون ويعبرون ، والأنجلو ساكسونيون يريدون
ويفعلون ، والمعرفة والشعور والعمل هي الثلاث
المكون من ألمانيا وإيطاليا وإنجلترا ، والفرنسيون
يوجدون الصيغ ويتحدثون ويتون ويضحكون ،
فالفكر والألمعية والإرادة والكلام أو بكلمات أخرى
العلم والفن والعمل والبلاغة ، وهكذا أجزاء المقامة
الرباعية .

ويحدثنا أميل فيما كتبه يوم ٢٠ سبتمبر سنة ١٨٦٦
عن خيبة أمل أصدقائه فيه فيقول « أخشى أن يكون
أصدقائي القدامى قد خاب ظنهم في ، فهم يظنون أنني
لا أفعل شيئاً ، وأنتي خدعتهم عما كانوا ينتظرونه
منى وخيبت أملهم ، وأنا مثلهم خاب أمل في نفسي ،
وكل ما يمكن أن يرد على احتراي لنفسي ويعطيني
الحق في أن أكون معزاً بها يبدو لي أنه غير ممكن
الحصول عليه وأنه لا سبيل على الإطلاق إليه ، ولذا
ألجأ إلى تسليّة نفسي بالصغائر والتفاهات والحديث
المرح والملهيات ، وينقصني دائماً الأمل واليقين والعزم ،
والفرق الوحيد هو أن ضعفني في بعض الأحيان يأخذ
صورة الحزن اليأس وفي أحيان أخرى يبدو في
صورة الطمأنينة المستبشرة ، ومع ذلك فإني أقرأ

واتحدث وأدرس وأكتب ولكن بدون هدف وكأنني أسير وأنا نائم ، والزعة البوذية المسيطرة على نفسي تفلّ من حدة قدرتي على حرية حكم نفسي ، وعدم الثقة بالنفس يقتل كل رغبة ويحياي المرة بعد المرة متشككاً أصيلاً ، ولست أعياً بشيء سوى الواقعي والجدتي ولكني لا آخذ نفسي ولا ظروف حياتي مأخذ الجلد ، وارتحص قدر شخصيتي ومواهبى وأمانى نفسي ، وإني دائماً أستخف بنفسى باسم كل ما هو جميل وكل ما يبعث على الإعجاب ، وموجز القول إني أحمل في نفسي متقصاً دائماً لقدري وهذا هو ما يقعد بي ويثلم عزيمتى ، ولقد أمضيت المساء مع شارل هاجم ، ولفرط إخلاصه لم يقدم لى أى تحية أدبية ، ولما كنت أحبه وأحترمه فلذلك أسامحه ، وليس لحب النفس علاقة بذلك الموضوع ، ومع ذلك فقد كان يروقنى أن يثنى على مثل هذا الصديق الصلوق ! وبما يحزن الإنسان أن يشعر من أصدقائه باللوم الصامت ، وسأحاول أن أرضيه وأفكر فى كتاب يسره ويسر شريحه .

هذا ما كان أميل يبنى به نفسه ، وكان من بواعث أسفه فيما بعد أن هذه الأمنية لم تتحقق وظل أصدقائه ينعون عليه عقم عبقريته حتى فقدوا الثقة فيه ونبذوا الأمل .

والعجيب أن أميل الذى أمضى سنوات متطاولة فى كتابة يومياته كان يرى مع ذلك أنها لا تقدم لنا عنه صورة كاملة ، كتب فى يومياته بعد أن أعاد قراءة أجزاء منها يقول « لقد انتهيت فى التو واللحظة من قراءة المجلد الأول من هذه اليوميات ، وأشعر بالخلج من نعمة الشكوى السارية فيها ، وهذه الصفحات تقدم صورة لى شديدة التقصان ، وفى أشياء كثيرة لم أجد لها أثراً فى هذه اليوميات ، وأظن أن السبب الأول فى ذلك هو أن الحزن يحملنى على

المبادرة إلى الكتابة أكثر من السرور ، والسبب الثانى هو لأننى أعتمد كثيراً على الظروف المحيطة بى ، وحيثما لا يكون هناك ما يهيب بى أو ما يعرضنى للامتحان أعود إلى الاكتئاب ، ولذلك لا يظهر فى هذه الصفحات الرجل العملى والرجل البشوس المنبسط الأسارير والإنسان الأديب فالصورة ينقصها الاتساع والمحافظة على النسب ، لأنها صورة من جانب واحد وينقصها المركز ، وكأنها رسمت من مسافة جد قريبة »

ويستطرد أميل من هذا الحديث عن نفسه إلى تحليل مسألة جهلنا لأنفسنا فيقول « السبب الحقيقى فى كوننا لا نعرف أنفسنا إلا معرفة جد قليلة هو الصعوبة التى تصادفنا فى الوقوف على مسافة مناسبة من أنفسنا واتخاذ وجهة النظر الصحيحة التى تجعل التفاصيل لا تحجب التأثير العام ، وعلمنا أن نتعلم أن ننظر إلى أنفسنا إجمالاً وتاريخياً إذا أردنا أن تكون عندنا فكرة صحيحة عن قيمتنا النسبية وأن ننظر إلى حياتنا فى كليتها الشاملة أو على الأقل باعتبارها فترة تامة من الحياة إذا أردنا أن نعرف ما نكون وما لا نكون ، إن الغلة التى ترحف على الوجه راحة غادية والذبابة التى تقع على جبين الفتاة تلمسان الجسم حقيقة ولكنهما لا تريانها لأنهما لا تنظران نظرة شاملة إلى الكل ، وسوء الفهم الذى يلعب دوراً كبيراً فى الدنيا ليس عجيباً حيثما نرى صعوبة تقديم صورة أمينة لإنسان قد قضينا فى دراسته أكثر من عشرين سنة » .

ولا ينكر أميل أن كثرة تحليله لعواطفه ووصفه لهواجس نفسه جعلته قادراً على تحليل عواطف غيره من الناس ، ولذلك يقول « إذا كان عندى قدرة خاصة على تقدير ظلال العقول المختلفة فإنى أعزوها من غير شك إلى التحليل الدائم الذى تناولت به نفسى بدون نجاح ، والواقع أنى عددت نفسى دائماً موضوعاً للدراسة والذى كان يعينى فى نفس هو سرورى

بأننى وجدت طوع يمينى لإنساناً أنموذجاً للطبيعة البشرية
يمكننى بدون الحاح أو نزق أن أتابع منه ما يطرأ عليها
من تغيرات وحالات وأقف على أفكارها الخفية
ونبضات قلبها وما يعرض لها من صنوف المغريات ،
وقد التفت إلى نفسى بدافع فلسفى غير شخصى .

ويتحدث أميل فى يومياته عن الفلسفة والفلاسفة
فيقول عن الفلسفة « الفلسفة معناها حرية العقل التامة
ومعنى ذلك أنها مستقلة عن سلطان التعصب الدينى أو
الاجتماعى أو الفلسفى ، وهى ليست مسيحية أو وثنية
ولست ملكية ولا ديمقراطية ، وليست اشتراكية ولا
فردية ، إنها ناقدة ومحادة ، وهى تحب شيئاً واحداً
ليس غير - وهو الحق ، وإذا كانت ترعج آراء
الكنيسة أو آراء الدولة فى البيئة التاريخية التى يعيش فيها
الفيلسوف فإن هذا من سوء الحظ ولكن لا مفر منه
ولا حيلة فيه ، والفلسفة معناها قبل كل شئ الشك ،
وبعد ذلك الشعور بمعنى المعرفة والشعور بعدم التثبيت
والجهل والشعور بالحدود القائمة والظلال والدرجات
والإمكانات والمحتملات ، والرجل العادى لا يشك فى
شئ ولا يشتبه فى شئ ، ولكن الفيلسوف أكثر حذراً
وهو لذلك غير صالح للعمل وبالرغم من أنه يرى
الهدف أقل خفاءً من الآخرين فإنه لذلك يرى ضعفه
بوضوح شديد وليس عنده الأوهام التى تجعله يظن أن
المصادفات متمكنة من الوصول إليه ، والفيلسوف مثل
رجل صائم فى وسط أقوام ثملين ، وهو وحده يدرك
الوهم الذى يلعب بال مخلوقات جميعاً ، وهو بطبيعته أقل
انخداعاً من جاره . وحكمه على الأشياء أقرب إلى
العقول لأنه يرى الأشياء على حقيقتها ، وهذا هو أساس
حريته .

وقرأ أميل كتاباً عن تاريخ العالم فى عهد جنكيزخان
عنوانه « العلم الأزرق » فكتب فى يومياته « نادى جنكيزخان
بأنه النعمة الإلهية ، والواقع أنه أوجد أكبر إمبراطورية

عرفها التاريخ ، وكانت تمتد من البحر الأزرق إلى بحر
البلطيق ، ومن سهول سيبيريا المترامية إلى شواطئ نهر
الكنج المقدس ، وأقوى إمبراطوريات العالم القديم
دعائم سقطت تحت سنانك خيل فرسانه وبأسهم رماته ،
ومن الاضطراب العنيف الذى أحدثه فى القارة الغربية
انبعثت نتائج بعيدة المدى ، فسقوط الإمبراطورية
البيزنطية أدى إلى ظهور عصر الإحياء ورحلتى
الكشف فى آسيا اللتين جاءتا من جانبي الكرة الأرضية
أى رحلة فاسكودى جاما ورحلة كولومبس ، وتكوين
الإمبراطورية العثمانية وإعداد الإمبراطورية الروسية ،
وهذه العاصفة العاتية التى بدأت فى أيقاع آسيا أسقطت
الأدواح الباسقة التى دب فيها البلى وكل مبادئ العالم
القديم المتداعية ، وغارة المغول الصفر ذوى الأنف
المنبسطة على أوروبا إعصار تاريخى خرب القرن الثالث
عشر وطهره وانطلق من طرفى العالم المعروف ، خلال
سورى الصين العظيمين ، السور الذى كان يحمى
إمبراطورية الوسط القديمة والسور الذى كان يقيم
حاجزاً من الجهل والاعتقاد بالخرافات حول عالم
المسيحية الصغير ، وأتيلا وجنكيزخان وتيمورلنك يجب
أن يوضعوا فى ذاكرة الإنسانية بالصف الذى فيه قيصر
وشارلمان و نابليون ، وقد دفعوا أقواماً برمتها إلى العمل
وحركوا أعماق الحياة الإنسانية ، وأثروا تأثيراً قوياً فى
السلالات البشرية وأسألوا أنهاراً من الدماء وجددوا
وجه الأشياء ، وطائفة الأصحاب الدينية لا يريدون أن
يروا أن فى التاريخ قانون العواصف كما فى الطبيعة ،
والذين يذعنون الحرب مثل الذين يلعنون الرعد
والعواصف والبراكين ، وهم لا يعرفون ماذا تصنع ،
والخضارة تميل إلى إفساد الناس كما تفسد المدن الكبيرة
الهواء .

ويمكن أن تستخلص أن أميل يحكم مزاجه
وعلاقته بالفلسفة الألمانية كان معجباً بشوبنهاور، كتب

هذه في يومياته يقول « لقد كنت أفكر في شوبنهاور ، وقد أدهشني وكاد يخيفني كيف أحسن تمثيل نموذج الإنسان في رأي شوبنهاور الذي يرى السعادة وهماً من الأوهام ويرى الشقاء حقيقة واقعة ، والذي عنده أن الغناء الإرادة وكبت الرغبة هما الطريق الوحيد للخلاص ، وأن الحياة الفردية كارثة لا خلاص لنا منها إلا بالتأمل غير الشخصي ، وأساس مذهبه الفلسفي أن الحياة شر والفناء خير ، وهذه الحقيقة المقررة لم أجترأ قط على إعلانها بطريقة عامة ، ولو أنني سلمت بها في حالات فردية ، والذي لا أزال أحبه في فيلسوف فرانكفورت الكاره للبشر هو كراهته للأحكام المبتسرة السائدة والهويات الأوربية ورياء الغرب ونفاقه ... وشوبنهاور رجل قوى العقل قد نبذ الأوهام واعترف بالبوذية في وجه التدفق الألماني الغامر ، وبغزلة العقل المطلقة في وسط عربة القرن التاسع عشر ، وعيوبه الكبيرة هي إفقار روحه وإثرته المتكبيرة الكاملة وإكبار للعبقريّة مقرون بعدم اكتراث تام بسائر العالم برغم تعاليمه عن التضحية والاستسلام ، وقد خلعت نفسه من العطف والإنسانية والحب ، إن الإدراك الخالص والعمل في عزلة قد يسوقان الإنسان بسهولة إلى وجهة نظره ولكن حينما أستشهد القلب أشعر بأن الموقف التأملى غير سليم ، إن الشفقة والطيبة والبر والولاء تطالب بحقوقها وتصر على أن يكون لها المكان الأول ،

وبعد أن أتم قراءة كتب شوبنهاور كتب يقول في يومياته « هل السعادة أكثر من خرافة اصطلاح عليها الناس ؟ إن أعق الأسباب لحالة الشك عندي هي أن النهاية العظمى والغرض السامى للحياة مجرد وهم وخدعة ، والفرد هو المفضل المخذوع الأبدى ، وهو لا يحصل أبداً على ما يريد ، ولا يبنى الأمل يفره ، وغريزتي متجاوبة مع تشاؤم البوذية وشوبنهاور ،

وعندى أن الطبيعة خداعة ، وإنى أنظر إليها كما هي بعين الفنان ، ويظل عقلى متشككاً فما الذى أعتقد وأصدق به ؟ إنى لا أعرف ، وما الذى أوئل فيه ؟ من الصعب أن أقول - إنها حماقة ! إنى أوئل بالخير وأمل أن الخير سيتغلب ويسود ، وفي طلي هذا الكائن الساهر القانط وأعماق نفسه طفل غباً ومخلوق صريح وحزين وبسيط يؤمن بالمثل الأعلى والحب والقداسة والخرافات السماوية جميعها وفي قلبي الكثير من الجنات والفراديس ، وأنا شاك مزيف وساخر مزيف »

ويتخلل يوميات أميل الكثير من الخواطر المتناثرة والكلمات الجامعة مثل قوله « إن الذين أحسنوا إلى الإنسانية هم الذين أنوا لها بالأفكار العظيمة ، ولكن سادتها ومعبودتها هم الذين تملقوها واحتفروها ، هؤلاء الذين أرغموا أنفسهم وأسألوا دماءها وأشعلوا فيها التعصب واستعملوها لأغراضهم الآتية ، والذين أحسنوا إلى الإنسانية هم الشعراء والفنانون والمخترعون والرسول وذوو القلوب الصافية جميعاً ، وسادتها هم أمثال قيصر وقسطنطين وجرجيوري السابع واثنوسنت الثالث وآل بورجيا وأمثال نابليون .

ومن خواطره « الذى يلتزم الصمت يُنسى ، والذى يعفّ يؤخذ بكلمته ويُنزل على رأيه ، والذى لا يتقدم يتقهقر والذى يتوقف في الطريق يغلب على أمره ويتجاوز ويسحق ، والذى لا يزداد عظمة يتضاءل ، والذى يكفّ يستسلم ، وحالة السكون والاستقرار هي بدء النهاية ، والحياة هي العمل والإنجاز والانتصار المتواصل إنها تأكيد للذات في مواجهة الفناء وضد المرض وضد تبديد كيان الإنسان الأدبي والمادى ، إنها إرادة بغير انقطاع أو بالأحرى تجديد إرادة الإنسان كل يوم .

ومنها قوله « إنى أهل لجميع الأهواء والنزوات لأننى أحملها في داخل نفسى ، وإنى أحفظها في

الأقفاص وأقيدها بالأغلال ولكنى فى بعض الأحيان
أسمع زئيرها وزمجرتها .

ومن كلماته الجامعة فى اليوميات « لنصدر حكماً
يقضى الأمر أن ننظر فى وضوح ، وأن نعى بتحري
العدل ، وأن نكون من أجل ذلك غير متحيزين
- وأكثر دقة أن نكون نزهاء - وأكثر دقة أن نفصح
من شخصيتنا » .

ومنها « القيام بسهولة بما يصعب على الغير هو
علامة النبوغ والإتيان بما يعجز عنه النبوغ هو علامة
العقرية » .

ومن كلماته الجامعة فى يومياته « يشتد ضغطنا على
الغير حينما نكون غير راضين عن أنفسنا والشعور بأننا
أخطأنا يجعلنا سريعى الغضب ، ويمكر بنا قلبنا فيحاول
أن يجعلنا نشبك فى شجار مع ما هو خارج نفوسنا
لكى نسكت الضجة القائمة فى داخلنا » .

ومنها « كلما أكثر الإنسان من الحب ازداد شقاؤه
وحصيلة الحزن المقلدة لكل روح تناسب مع
مستوى الكمال الذى تبلغه » .

ومنها « الذى يشتد خوفه من أن يخدع يفقد كرم
النفس ونبل الخلق » .

الجامعة
مكتبة الجامعة

عن

العلم والدين لإميل بوترو

بستم
الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

- ١ -

المؤلف

إتيان إميل ماري بوترو (Etienne Emile Marie Boutroux) ولد في ٢٨ يولية ١٨٤٥ في مونروج (Montrouge بمقاطعة السين على مقربة من باريس . وتوفي سنة ١٩٢١ في باريس عن ٧٦ عاماً ، قضى معظمها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

درس في ليسيه هنري الرابع ، والتحق سنة ١٨٦٥ بمدرسة المعلمين العليا . نال إجازة الأجر بجايسيون سنة ١٨٦٨ ، ثم أرسل في بعثة دراسية إلى هيدلبرج لمدة عامين حضر فيها على الأستاذ ادوارد زالر (Zeller صاحب الكتاب المعروف في تاريخ الفلسفة اليونانية . وتولى إثر عودته تدريس الفلسفة بليسيه « كاين » (Caen .

أعد للحصول على الدكتوراه رسالتين ، إحداهما باللغة اللاتينية كما كانت تقضى اللوائح حينذاك ، وعنوان هذه الرسالة باللاتينية De Veritabus alternis apud Cartesium أى «الحقائق الأزلية عند ديكارت» . وقد نقلها الأستاذ كانجهيم إلى الفرنسية وقدم لها عهد طبعها الأستاذ برنشتنج .

ورسالته الثانية - وهي الأهم - بعنوان : « في أن قوانين الطبيعة حادثة » (1) De la Contingence des Lois de la Nature . وكانت مناقشة هذه الرسالة سنة ١٨٧٤ حدثاً فكرياً استقبله الباحثون في أوروبا برحاب عظيم ، وأصبحت الرسالة بعد نشرها في العام نفسه نقطة تحول في تاريخ الفلسفة العامة . ومنذ ذلك الحين أمسى برويو فيلسوفاً ومعلماً . فهو فيلسوف بهذه الرسالة التي حددت معالم فكره إلى آخر حياته . وهو معلم أو أستاذ فلسفة شغل مناصب التدريس بالجامعات الفرنسية ، وطلب على يديه كثيرون ممن أصبحوا فيما بعد فلاسفة مشهورين ، مثل برجسون وبلوندل .

عهد إليه بتدريس الفلسفة بكلية الآداب في مونبلييه عقب حصوله على الدكتوراه ، وفي سنة ١٨٧٦ انتقل إلى نانسي ، ثم عاد إلى باريس سنة ١٨٧٧ أستاذاً لتاريخ الفلسفة بمدرسة المعلمين العليا ، خلفاً للأستاذ « فويه » مؤرخ الفلسفة المعروف . وفي سنة ١٨٨٥

(١) يقال الحادث في مقابل القديم والأزلي ، والممكن في مقابل الواجب والضروري . والمقصود أن قوانين الطبيعة ليست أزلية ، وإنما هي حادثة ، أو ممكنة . ويقال الحادث في المجال الميتافيزيقي والإمكان في المجال المنطقي ، ولذلك ترجمنا المصطلح بالحادث . ونستخدم الإمكان أو الحادث بحسب المقام .

كلف بتدريس الفلسفة الألمانية بكلية الآداب بباريس، وأصبح سنة ١٨٨٨ أستاذاً للفلسفة الحديثة في هذه الكلية خلفاً للأستاذ «جانيه». وظل منذ ذلك الحين يشغل هذا المنصب، يلهم تلاميذه، ويأخذ بيدهم في الطريق الفلسفي، ويترجم ويؤلف.

عن عضواً بالأكاديمية الفرنسية للعلوم الإنسانية ١٨٩٨، وعضواً بالأكاديمية ١٩١٢.

- ٢ -

مؤلفاته

تابع إلى جانب رسالتيه في الدكتوراه التأليف والترجمة طوال حياته. ويبدو أنه رأى في شبابه فرنسا في حاجة إلى نقل المؤلفات الأجنبية إلى اللغة الفرنسية، فبدأ بترجمة زالر عن فلسفة الإغريق من الألمانية إلى الفرنسية، أصدر الجزء الأول سنة ١٨٧٧، والثاني ١٨٨٢، وترجمة الأجزاء الباقية تحت إشرافه بواسطة تلاميذه.

نقل كتاب لينتز المشهور باسم «الموادلوجيا»، مع دراسة لفلسفة لينتز صدرت عام ١٨٨٠. ثم ترجم سنة ١٨٨٦ «المقالات الجديدة للينتز» مع مقدمة طويلة درس فيها نظرية لينتز في المعرفة.

وله مقالة مشهورة عن أرسطو في دائرة المعارف الفرنسية الكبرى والتي صدرت سنة ١٨٨٦. ومن الطبيعي أن يعنى بوترو بالفلسفة اليونانية التي تلقى أصولها على زالر، وترجم كما رأينا كتابه عنها، وكانت معرفته باللغة اليونانية وبما كتبه فلاسفة اليونان باليونانية معرفة وثيقة، وكان يشمل بنصوص يونانية يوردها كما جاءت في أصلها، ويبيها في كتبه. وله دراسة نافذة عن سقراط بعنوان: «سقراط مؤسس علم الأخلاق»، وقد نشر هذا البحث فيما بعد مع بحوث أخرى في كتاب بعنوان:

«دراسات في تاريخ الفلسفة». كما نشرت له مجموعة أخرى من البحوث بعنوان: «دراسات جديدة في تاريخ الفلسفة».

ومن أشهر دراساته بحثه عن الفيلسوف الألماني كانط، وهو ثمرة محاضراته بالسربون في العام الدراسي ١٨٩٦ - ١٨٩٧، وقد نشر أكثر من مرة. ومعظم كتبه طبعت مرات كثيرة. ثم إنه كان ذا عناية خاصة بالفيلسوف الفرنسي بسكال، وكتب عنه مؤلفاً قماً سنة ١٩٠٠. ويعد كتابه عن ولیم جيمس والذي صدر سنة ١٩١١ دراسة عميقة للفيلسوف الأمريكي.

وله في الفلسفة العامة عدة كتب ومقالات وبحوث، منها كتاب بعنوان «فكرة القانون الطبيعي في العلم والفلسفة»، وكتاب: «الطبيعة والروح». ومن كتبه التي نقلت إلى الإنجليزية رسالته في الدكتوراه «في أن قوانين الطبيعة حادثة»، وكتاب آخر اسمه «الفلسفة والحرب».

وله عدة بحوث صغيرة، ومقدمات لكتب، وفصول في كتب صدرت بالاشتراك مع غيره من المؤلفين. وقد جمعت إحدى دور النشر بعض البحوث التي تدور حول موضوع واحد، وأصدرتها في كتاب، مثل كتابه: «الأخلاق والدين»، والفصول التي يحتوى هذا الكتاب عليها عبارة عن كلمات أو محاضرات ألقى في جمعيات، أو مقالات كتبت فيما بين سنة ١٩٠٧، ١٩١٨، ويقول الناشر إن بوترو نفسه راجعها قبل نشرها. ولكن الأمر في كتاب «العلم والدين» مختلف، لأنه مؤلف من أوله إلى آخره موضوعاً واحداً متناسقاً بقصد التأليف، ويعتبر كتاب «العلم والدين» بعد رسالته في الدكتوراه أشهر كتبه، له فيه فلسفة خاصة، صدر في طبعته الأولى سنة ١٩٠٨.

المذهب

اجتاز الفكر البشرى مرحلة طويلة من النظر انتهى فيها إلى حل للمشكلة التي واجهته واطمأنت نفسه وعقله لذلك الحل ورأى فيه راحة يستقر عندها . ونحن نغنى بالمشكلة المحيرة مسألة التغير الظاهر في الموجودات ، ونعنى بالحل « ثبات » الصور التي يندرج تحتها الموجود وهو ثبات راجع في الأغلب إلى العقل البشرى .

ثم رفع الفلاسفة من لدن أفلاطون وأرسطو من شأن الصور الثابتة على الموجودات المتغيرة ، وفصلوا بين العقل والطبيعة ، بين النظر والعمل ، ورفعوا من قيمة العقل على العمل والتجربة والحس . وارتاح الفلاسفة إلى ذلك الحل السعيد الذي ردد الكثرة إلى الوحدة ، والتغير إلى الثبات ، والممكن إلى الضروري ثم تسربت هذه النظرية من اليونانيين إلى العصر الوسيط الإسلامى والمسيحى على السواء ، وامتزجت الآراء الفلسفية بالتعاليم الدينية واتفقتا على هذا المبدأ ، وانتقل ثبات الصور من الطبيعة أو العقل ، إلى العلم الإلهى والقدرة الإلهية .

وعندما قامت النهضة الأوربية وتجدد شباب الفن والأدب والعلم ، لم تستطع أن تتخلص الفلسفة الحديثة من الرواسب اليونانية والمسيحية وبخاصة في فرنسا فكان ديكارت ، وهو أبو الفلسفة الحديثة ، متأثراً بالتعاليم الدينية الموروثة من العصر الوسيط ، وسار على نهجه أصحاب مدرسته وغير مدرسته ، مثل مالبرانش ، يسكال ، وليبنز ، وباركلى . بل إن كانط نفسه الذى قيل إنه أحدث في الفلسفة ثورة شبيهة بما فعله كوبرنيك في علم الفلك ، ظل محتفظاً بهذه التفرقة بين الصور الثابتة وبين تجارب الحس المتغيرة ، وكل ما فى الأمر أنه سمى الصور الثابتة أولية وموجودة في العقل نفسه

يفرضها على الأشياء فرضاً ، وبذلك يصبح العلم الذى يمتاز بالضرورة والكلية ممكناً .

هل حقاً قوانين الطبيعة تمتاز بالضرورة ؟ وإن كانت كذلك فما مصدر هذه الضرورة ؟ أم أن الضرورة وهم ومظهر خادع ، وأن الميكانيكية وما تقوم عليه من قوانين تجعلنا ندرك باطلاضرباً من الجبرية الكلية .. هذا هو خلاصة مذهب « بوترو » فى رسالته التى زعزعت أركان الضرورة ، وأفسحت المجال للإمكان منطقياً ، وللحلوث ميتافيزيقياً ، وكان لها صدى أى صدى فى الفكر الأوربي المعاصر .

ولقد اشتهر فى تاريخ الفلسفة أن الميتافيزيقيا ، إنما نشأت من الهجة التى يحس بها المرء ضد النظر إلى الأشياء المحسوسة . هكذا قال أرسطوفى استهلال كتابه المعروف بالميتافيزيقا . ومن نقطة البداية هذه قامت التفرقة بين « النظر » و « العمل » مع سمو الأول على الثانى . ولكن بوترو يشق طريقه إلى الميتافيزيقا على نحو آخر ، فالإنسان فى أول أمره وقد استغرق كلية فى احساساته باللذة أو الألم لا يفكر فى العالم الخارجى ، بل إنه ليجهل وجود هذا العالم ثم على مر الزمن يميز فى هذه الاحساسات ذاتها عنصرين أحدهما بسيط وهو شعوره بذاته ، والآخر أكثر تعقيداً وتغيراً وهو تمثله للأشياء الخارجية . وعندئذ ينشأ فى نفسه الحاجة إلى « المعرفة » . وأولى درجات هذه المعرفة إدراكه للعالم الخارجى المعطى له حسياً ، وهى أول مرحلة من مراحل العلم . إن العالم بحسب الحواس عبارة عن وقائع متعددة لا يحصرها عد ، ويستطيع المرء أن يشاهدها ، ويحللها ، ويصفها ، وليس العلم إلا هذا الوصف . ولكنه لا يدرى شيئاً عن نظام ثابت بين الوقائع ، لأن الحواس لا تطلعه على شيء من هذا النظام ، إنه لا يرى سوى المصادفة والاتفاق أو القضاء والقدر ، أو إرادات وأهواء تسيطر على الكون .

غير أن الذهن في ملاحظته للوقائع يلحظ بينها روابط دائمة ، ويرى الذهن أن الطبيعة لا تتألف من أشياء منعزلة بل من ظواهر يرتبط بعضها ببعضها الآخر . ثم يقرر الذهن أن تجاوز الظواهر بحسب ما تعطيه الحواس ليس دليلاً على ارتباطها الفعّال ، فيطمع أن يرتبها ترتيباً يقوم على اعتماد بعضها على بعض لا بحسب الترتيب الظاهري . ومن هنا كان العلم الوصفى البحث غير كاف بل غير دقيق لأنه لا يبين العلاقات بين الأشياء ، فكان لا بد من إضافة المعرفة « التفسيرية » إلى جانب المعرفة الوصفية . وإذا كان العلم يمر بمرحلتين هما الوصف ثم التفسير ، وكانت الحواس هي التي تنهض بعبد الوصف فإنّ الذهن يحتاج إلى ملكة أخرى هي العقل الذي يؤول ويصنف ويقرر معطيات الحواس فالعقل الذي يرتفع بنفسه على الحس يزعم أنه هو وحده القادر على إقامة العلم بالعالم فيضع نظاماً محكماً مترابطاً واحداً كاملاً . غير أن هذا النظام لا يتفق تماماً مع الواقع . ولا قيمة لنظام من الأفكار لا يفسر نظام الظواهر . من أجل ذلك نزل العقل من عليائه ليتعاون مع الحواس في معرفة العالم وكان من نصيب الحواس أن تلاحظ الوقائع ، ومن نصيب العقل وضع القوانين ، وبذلك استطاع الإنسان أن يجمع بين الكثرة والوحدة ، بين الإمكان والضرورة ، بين التغير والثبات ، لأن القوانين هي الروابط الضرورية الثابتة بين الأشياء الحادثة المتغيرة . القانون يفسر الظواهر والظواهر تحقق القوانين . واطمأن الإنسان إلى هذا الحل السعيد . ولكن أحقاً القوانين ثابتة ضرورية ؟ ألا يقضى هذا المذهب إلى جبرية مُقَنَّعة تتعلم فيها حرية الوجود ، حتى الوجود الذي يمتاز بالحرية وهو الإنسان ؟ .

إن الوجود المعطى بالفعل ليس نتيجة ضرورية إنه صورة « حادثة » فهل تكون طبيعته حادثة كذلك ؟ ألا يخضع في نموه الخاص به لقانون ثابت ؟ ألا يحتمل

في طياته هذه الضرورة التي تحجبها من صلته بالممكن ؟

لقد عبر الفلاسفة عن قانون الوجود بصيغ مختلفة ترجع إلى معنى واحد ، من مثل .. « لا يحدث شيء بغير سبب » أو « كل ما يحدث فهو نتيجة متناسبة مع سببها » ، أو « المادة لا تنفني ولا تخلق » ، أو « كمية الوجود تبقى ثابتة » .

وهنا يفرق بوترو بين مفهوم القانون ، وبين مفهوم السببية . والجديد عنده تصوره للسببية وهو متصور درج في الفلسفة المعاصرة وأخذ به العلم الحديث . ليس مبدأ السببية مفروضاً أولياً لا في الذهن ولا في الأشياء الخارجية . على العكس مفهوم « السبب » هو أنه الشرط أو مجموع الشروط التي تؤدي إلى إحداث ظاهرة معينة ، وهذا المفهوم السبب لا يعدو أن يكون هو نفسه من جملة الظواهر . وبذلك نفى بوترو عن « السبب » ما كان يحيطه من مجاهل الميتافيزيقا . وفي الوقت نفسه نفى عنه فكرة الضرورة ، من حيث أن الأحداث المتغيرة تصدر عن شروط متغيرة كذلك .

إن تقدم العلم إنما أصبح ممكناً لاتخاذ الكمية مقياساً ومعياراً ، بعد أن ضرب صفحاً عن الكيف . إن الثبات الموجود في القوانين يقوم على العلاقات الكمية التي يمكن قياسها . ولقد ولد العلم يوم تصوّر الإنسان وجود أسباب ومسببات طبيعية ، أي علاقات ثابتة بين الأشياء الواقعة ، ولم يعد يتساءل عن تلك القوى الفائقة على الطبيعة التي تؤدي إلى حدوث الأشياء . وأيضاً فإن القانون الطبيعي ثمرة ملاحظة الكائنات الخارجية ، وليس العكس .

يقول بوترو : « لا ينبغي أن ننسى أن التجربة ذاتها هي التي أوحى إلى الذهن البشري بفكرة السبب الطبيعي . وليست هذه الفكرة مبدأ أولياً نخضع له أحوال الوجود ، بل هي الصورة المجردة للعلاقة بين

هذه الأحوال : وليس لنا أن نقول إن طبيعة الأشياء مستمدة من قانون السببية ، إذ ليس هذا القانون في نظرنا إلا أعم تعبير عن العلاقات المستمدة من طبيعة الأشياء الواقعة بحسب ما نلاحظها (ص ٢٣) وواضح من هذا النص أن القانون لا يفرض فرضاً على الأشياء الطبيعية ، بل هو نتيجة لها ، وأن هذه الأشياء إذا تغيرت لا جرم يتغير القانون .

إن الحوادث ثمرة التغير ، والضرورة يلزم عنها الثبات . فإذا صحَّ أن طبيعة العالم هي التغير ، وأدخل ذلك في الحساب ، ترتب على ذلك الحوادث . وهذه هي القضية التي يحاول بوترو بيانها وإثباتها . أوضحها أولاً بأن القانون الطبيعي نتيجة للأشياء المتغيرة ، وسيوضحها بأمور أخرى على رأسها الأخذ في الاعتبار بفكرة « الكيف » .

إن صور الموجود حتى الدنيا منها لا تخلو من عنصر كيفي ، وهذا العنصر شرط لا غنى عنه للوجود نفسه ، ويترتب على ذلك عدم تكافؤ السبب والنتيجة ما دما قد سلمنا بعنصر الكيف . ثم إن حقيقة التغير لا تقل عن حقيقة الثبات ، بل إن التغير هو المبدأ . إن كل شيء معطى في التجربة يعتمد على الموجود ، والموجود حادث في وجوده ، وفي قانونه ، فلا جرم أن يكون كل شيء حادثاً .

والموجودات مراتب ، عبارة عن عوالم مترابطة . أو العوالم عالم الضرورة المحض ، ثم عالم الكم بلا كيف وهذا العالم متطابق مع العدم ، ثم عالم الأسباب ، وعالم المعاني ^(١) ، وعالم الرياضيات ، وعالم الطبيعة ، وعالم الأحياء ، وأخيراً عالم الفكر .

(١) عالم المعنى notion ، أو « التصور » ، يقصده بوترو مجموع الخصائص المشتركة بين عدد معين من الموجودات . وليس المعنى الكل عنده مكافئاً للفصل أو النوع أو الجنس ، بل الذي يكون الجنس هو اتحاد الموجود بالمعنى الكل (انظر ص ٣٣ من رسالته) .

وفي الموجدود مبدآن يقابلان الضرورة والحدوث ، وهما مبدأ البقاء loi de conservations ومبدأ الخلق loi de création . وحيث أن الموجود - في العوالم المختلفة السابقة - يسعى إلى الكمال ، أو إلى الفساد ، فثمة مجال للحدوث . ومن هنا ليس للعبارة المشهورة : « لا يفتى شيء ولا يخلق شيء » قيمة مطلقة ، لأن مراتب العوالم وتراكبها من جهة ، وإمكان الكمال في هذه العوالم ذاتها من جهة أخرى ، لا يؤيدان ذلك القول .

وبمقدار ما نصد من العالم الأدنى إلى العالم الأعلى نرى أن مبدأ البقاء أو الحفظ يتوارى ليفسح المجال لمبدأ الخلق . والقوة الخالقة تنبع من صميم الموجود ، غير أن هذه القوة في العوالم الدنيا أقل وفي المراتب العليا أعظم . ففي المرحلة الدنيا يبدأ الموجود أن يكون لا محمولاً ثم يخضع للضرورة أو الكم الخالص الذي جوهره الوحدة . إنها أشد الصور فراغاً مما يمكن تصوره ، ولكن هذه الصورة في تطورها إلى الانفصال من العدم المطلق ليست ثابتة تماماً . إذ بفضل مقدار من الحدوث تظهر صورة جديدة للموجود ، هي المادة . والمادة امتداد وحركة ، وجوهرها الاتصال . وليس المفضل شيئاً آخر سوى التوحيد بين الواحد والكثير .

وكل صورة للموجود فهي تمهيد لصورة أعلى . وكلما صعدنا في هذا السلم تعددت الأشياء وتكثرت وتنوعت . والموجودات في صعودها مراتب العوالم تسعة إلى « غاية » وهذه الغاية ذاتها تستلزم في تتابع الظواهر قدراً من « الحديث » . ولوقلنا بانتظام التتابع انتظاماً مطلقاً ، فكأننا نصحى بنظام أعلى في سبيل نظام أدنى . ولكن إخضاع النظام للغائية ، يضع كل مرتبة في موضعها الصحيح .

وثمة طريقان للدراسة الموجودات ، الأول النظر إلى طبيعتها في ذاتها ، والثاني تتبع تاريخ الموجودات

في هذا العالم وهو الله ، فيستمد من حريته ما يزيد في تحرره . ومن هذه النقطة التي يتساقط فيها الإنسان على نفسه في سبيل بلوغ الهدف الذي من أجله وجد ، يستطيع الإنسان أن يهيم على طبيعته وعلى طبيعة العالم الذي يعيش فيه .

- ٤ - الكتاب

تبين من عرض المذهب المستمد من رسالته في الدكتوراه أن بوترو يؤمن بوجود الله ، وأنه مصدر الخلق والإبداع والنظام والكمال ، وأنه منبع الحرية التي تقتضي الحلوث .

بقي أن يحقق الصلة بين العلم والدين ، بين طريق المعرفة الذي يعتمد على الملاحظة والتجربة ثم فرض الفروض ووضع القوانين اعتماداً على العقل البشري وبين الدين الذي يصف مظاهر نفسية يحسها المرء في باطن نفسه ويتصل فيها بالخالق ، ومن هنا كان الدين مختلفاً أساساً عن العلم الذي يعتمد على مشاهدة الظواهر الخارجية .

ولم يكن النزاع في القديم بين العلم والدين ، بل بين الفلسفة والدين . واستمر هذا النزاع زمناً طويلاً منذ فجر الفلسفة في القرن السادس قبل الميلاد حتى نهاية عصر النهضة الأوروبية ، أي عند بزوغ نجم العلم الذي أصبح يحتل مكانة متزايدة في العالم أجمع بسرعة شديدة .

وكان لا بد أن يمهّد المؤلف لموقف الفلسفة من الدين بمقدمة يسيرة قبل الشروع في الحديث عن العلم والدين . ثم قسم بعد ذلك الكتاب قسمين رئيسيين الأول النزعة الطبيعية والثاني النزعة الروحية ، وفصل تحت كل منهما اتجاهات مختلفة . ثم انتهى الكتاب بخاتمة تلخص الموضوع كله . تكلم تحت النزعة الطبيعية عن أوجست كومت ، وعن هربرت سبنسر ، وعن هيكل

في فعلها وتحقيقها لذاتها ، وهذا الفعل هو الذي يطلعنا على ماهيتها . وإذا نحن بلغنا في سلم الموجودات الإنسان ، رأينا أنه هو الذي يخلق صفاته ويحدد مصير نفسه ، لأنه أشد الموجودات « حرية » . كل موجود ضروري من وجه ، وحر من وجه آخر ، ولكن في الكائنات الدنيا جانب الضرورة يطغى على جانب الحرية ، وليس ثمة موجود له حرية مطلقة سوى موجود واحد ، هو الموجود الأعلى ، هو الله .

الله ليس خالق العالم فقط ، ولكنه يعني به ، ويسهر على كل جزء من أجزائه وكل صغيرة وكبيرة فيه . الله هو الذي يهب الموجودات وجودها وماهيتها . والطبيعة الإنسانية ، التي هي أعلى صور الموجودات ، هي أكثر الأشياء شبيهاً بالطبيعة الإلهية . والعالم الأدنى من الإنسان تتشبه بدورها في طبيعتها وفي تقدمها بالصفات الإنسانية .

ويمكن تشبيه الأشياء في سيرها بسفينة في بحر خضم شديد الأنواء . وليست مهمة ركاب هذه السفينة موقوفة على تجنب العواصف والصخور فقط ، بل لهم هدف يبغي الوصول إليه . وقد وهب الملاحون « حرية » التصرف لبلوغ هذا الهدف ، ولم سلطان عظيم على تسيير السفينة . لا ريب أن قدرة هؤلاء الرجال ليست شيئاً مذكوراً بالقياس إلى قدرة البحر المحيط . ولكن قدرتهم التي تمتاز بالذكاء والتنظيم ، تهيء لهم أن تغير من الظروف الخارجية ، وأن يهيمن عليها لبلوغ شاطئ الأمان .

وليس غرض الكائنات الطبيعية مجرد البقاء والمعيشة وسط العقبات المحيطة بها والتلازم مع الظروف الخارجية فقط ، بل لها مثل أعلى تبغى تحقيقه ، هذا المثل هو الاقتراب من الله ، والتشابه ، كل موجود بحسب طاقته ونوعه . والإنسان إما أن يستجيب لمصالحه وشهواته فيكون عبداً ، وإما أن يصعد إلى منبع الحرية

وعن الاتجاهين النفساني والاجتماعي . وتناول بالحديث تحت النزعة الووحية ريتشل ، والدين وحدود العلم ، وفلسفة الفعل وبخاصة البرجانية ، وأفرد لوليم جيمس فصلاً خاصاً . وبذلك نرى أنه وصف معظم التيارات الرئيسية في القرن التاسع عشر . مع الإحاطة والعمق وهو في كل فصل يتبع منهجاً يلتزمه يمر بثلاث مراحل الأولى يعرض فيه المذهب ، والثانية يبين قيمته والثالثة ينتقده . ونحسب أن الطريقة المثلى لمعرفة هذا الكتاب هي أن نذكر عن كل فصل من فصوله كلمة قصيرة .

١ - الدين والفلسفة

لم تكن ديانة قدماء اليونانيين خاضعة لهيئة منظمة من رجال الكهنوت ، وكان عبارة عن مجموعة من الأساطير والشعائر والطقوس التي يمارسها المواطنون . وقد نشأت الفلسفة اليونانية نفسها من الدين ، ولكنها لما أن استقلت عنه حتى راحت تحاربه ، وتسخر منه ، وتذهب إلى أن البشر هم الذين خلقوا الآله . كان الدين يؤمن بالضرورة العمياء والقضاء والقدر ، وجاءت الفلسفة فأمنت بالعقل البشري ورفعت من شأنه . وقد حل هذا العقل المتسامي محل الآلهة ، وأصبح عند أفلاطون الصانع ، وعند أرسطو المحرك الذي لا يتحرك ، وعند الرواقيين زيوس . وقد سلم الفلاسفة بالديانات الموروثة وما فيها من اعتقادات خاصة بألوهية السماء والأجرام السماوية . وأول الفلاسفة الآلهة الثانوية باعتبار أنها متوسطات بين العالم الأدنى وبين الإله ، وذهبوا إلى أنها رموز للقوى الإلهية تتجلى في تعدد العناصر . ولما ظهر أفلاطون في القرن الثالث بعد الميلاد ارتفع بالإله فوق العقل ، ونادى بضرب من وحدة الوجود يتلرج في سلم من الأعلى الأدنى ، ورأى في الصلوات والقرايين وعبادة الصور والسحر ألواناً من الرموز تتوسط بين المحسوس والمعقول ، وذهب إلى أنها تابع دوراً ضرورياً في

حياة الإنسان ، إذ يشارك في الحقيقة ، وتقرب المرء من المبدأ الأول .

ولما ظهرت المسيحية اضطرت إلى اصطناع الفلاسفة اليونانية لمحاربة الوثنية ، فقدمت المسيحية من جانبها الإيمان بالوحي السماوي ، والإحساس ببؤس الإنسان وحرمانه . والإيمان بإله الخفية الذي تجسد مسيحياً لخلاص البشر . وقدمت الفلسفة الإيمان بالعقل والحجة المنطقية . وبذلك تم الاتفاق بين الدين والفلسفة في العصر الوسيط ، وانتهى إلى ما يسمى بالفلسفة المدرسية ، التي أخضعت الدين للفلسفة . وفي الوقت نفسه ظهرت تيارات صوفية في العصر الوسيط تعارض الجدل والمنطق بالإيمان والمحبة . وذهب هؤلاء المتصوفة أن في الإنسان طريقين ، أحدهما طريق الطهارة يخلص المرء من أدران المادة ، والثاني طريق الإشراق تشارك فيه النفس الأنوار الإلهية . ومن هنا أخذت المسيحية تضيق إلى حد ما بالفلسفة المدرسية وتحاول التخلص منها .

وتميز عصر النهضة بأمرين أساسيين ، الأول قوة النزعة الصوفية التي تحاول الاتصال مباشرة بالله والعمل الشخصي الذي يفضي إلى النجاة . والثاني تلك الحركة المعروفة بالإصلاح الديني التي انبثقت عن البروتستانتية وغيرها من المذاهب الجديدة الحرة . هذه الحرية الدينية شملت كذلك الحرية العلمية التي لجأت إلى المشاهدات والتجارب لا الاعتماد على الأوهام والسحر . ولقد كان ما وضعه جاليليو من أسس للعلم التجريبي إرهاباً لما ظهر بعد ذلك على يد ديكارت . ومن هنا ظهرت مشكلة الصلة بين العلم والدين في ثوب جديد . ولقد أجاب ديكارت عن هذه الصلة بقوله إن ميدان العلم الطبيعة وأدواته الرياضة والتجربة ، وميدان الدين مصير النفس في العالم الآخر وهو يعتمد على اعتقادات بسيطة لا صلة لها بدقائق اللاهوت المدرسي . فلا مضايقة بين العلم والدين ولا سلطان

القرن الثامن عشر) ، بل مضى كل منهما في طريق مستقل مطلق : ميدان العلم العقل ، وميدان الدين القلب ، وبذلك حلت المشكلة في عالم الفكر بكل سهولة ولكن الأمر في الواقع لم يكن كذلك .

ب - أوجست كومت ودين الإنسانية

كان لا بد من حل لمشكلة الصلة بين العلم والدين وكان لا بد من مواجهة هذه المشكلة . وقد ظهر في القرن التاسع عشر تياران أحدهما طبيعي والآخر روحي وعلى رأس الطبيعيين أوجست كومت (١٧٩٨-١٨٥٧) الفيلسوف الفرنسي صاحب المذهب الوضعي . ويقوم مذهبه على سلوك منهج وضعي يسير من العلم إلى الدين ماراً بالفلسفة وهو يقصد بالمذهب الوضعي إشباع الحاجات الواقعية للعقل البشري دون أن يتجاوزها ، وأن الوسيلة لإشباع هذه الحاجات هو المعارف الواقعية أي الواقعة في متناول العقل البشري ، مع ملاءمة هذه المعارف وحاجاتنا الواقعية ، ومن هنا ينشأ مفهومان يستغرقان فكرة الوضعية ، وهما المنفعة والواقع . فالواقع وما يتبعه من منافع يوجدان في العلم ، أما اللاهوت والميتافيزيقا فلإنهما قطاعان وهميان . وقد طلع كومت بقانون الأحوال الثلاثة الذي يوضح التقدم البشري ، ويبدأ هذا القانون بالحالة الإلهية ، ثم بالحالة الميتافيزيقية ، وينتهي بالحالة العلمية . وقد بلغت الإنسانية المرحلة العلمية بعد الأخذ بالمنهج الوضعي .

والإنسانية عند أوجست كومت ذات دلالة وضعية ، وليست مجرد لفظة جوفاء . ذلك أن آخر العلوم بعد الرياضيات والطبيعات هو علم الاجتماع ، وموضوعه دراسة الظواهر الإنسانية الجمعية . وفكرة الإنسانية هي التضامن بين البشر في الماضي والحاضر والمستقبل ، أي أنها تدل على التتابع في الزمان ، بالإضافة إلى دلالتها على مجموع الناس في المكان . ولما كانت كل الأديان تؤمن بعقيدتين هما : الله

لأحدهما على الآخر . وقد رأى ديكارت في العقل الرابطة التي تجمع بين الإنسان والله ، وبين الله والعالم وبذلك وفق بين العلم الطبيعي وبين المعتقدات الدينية . ومن المدرسة الديكارتية العقلية نجد سبينوزا يبدأ من العقل فيرى أنه هو الذي يقرر وجود « الجوهر » الأول وهو الله ، ويستخلص من هذا الجوهر مبدأ القوانين الكلية في الطبيعة . أما ليبنتز فعنده أن العلوم تبحث في علاقة الأشياء من حيث مظاهرها المحسوسة ، على حين يعنى الدين بإدراك الحقائق الباطنة ، وذلك التداخل المشترك بين الكائنات ، وتطلع الناس إلى الخير . واتمس بسكال شروط المعرفة الإنسانية في الذات الشاعرة لافي خصائص الموجود ليدرك الحقيقة « بروئية » مباشرة .

وطلعت الفلسفة النقدية على يد « كانط » ببيان حدود المعرفة الإنسانية ، وذهب صاحبها إلى أن في العقل من جهة تكوينه ووظيفته جميع الشروط لكل من العلم والدين . فن العقل نفسه تنشأ أفكار الزمان والمكان والدوام والسببية وهي الشروط التي بدونها يصبح العلم مستحيلاً . أما العقل العملي فله مسلمات ثلاث لا غنى عنها هي أفكار الله ، والحرية ، والخلود . فالعقل نفسه يكون قارة نظرياً وأخرى عملياً بحسب ما يواجهه من معرفة أو سلوك ، فيؤسس العلم من جهة والأخلاق التي يتبع منها الدين من جهة أخرى محققاً استقلال كل منهما ، ورابطاً بينهما في الوقت نفسه وقد وضع خلفاء كانط هذه الصلة بشكل أوضح مما نجده عند فشته وهيكل . ويتسع المجال لعرض نظريات الفلاسفة الإنجليز والفرنسيين من غير المدرسة الديكارتية ، ولكننا نمضي سريعاً مع العلم الذي أخذ يتقدم بسرعة سريعة معتمداً على التجربة الموضوعية وحدها ، فشرع يؤمن بمناهجه ويتجاهل الدين ، ولم يعد من الممكن التوفيق بينهما كما حدث في القديم أو العصر القديم أو الحديث (نقصد بالعصر الحديث فلسفة

والخلق ، وكان الله - بالمعنى الوضعى - هو الموجود الأزل الذى تتصل به نفوس العباد فيفيض عليها القدرة على قمع ميولهم الآتانية ، وكانت فكرة الخلود هى مشاركة أهل الحق والعدل للموجود الإلهى ، فإن الإنسانية هى التى تحقق هذين المفهومين . لا على أن الإنسانية تجريد فارغ ، أو مجموعة أفراد فى المكان ، بل لأنها استمرار وتضامن فى الزمان .

فالإنسانية هى هذا الإله ، هى هذا الموجود الذى يسمو بنا عن أنفسنا . وفى الإنسانية يتحاب الناس ويتآخون ، ويتمون بالخلود . إن الإنسانية تتألف من أفكار الناس ، ومن الأموات أكثر مما تتألف من الأحياء ، فإن الأموات يعيشون فى ذكرى الأجيال الحاضرة . إن هذا الدين دين الإنسانية ، ليس سوى النمو الفعال للإيثار والحب . وهكذا استطاع كومت أن يوفق بين العلم والدين عن طريق فكرة الإنسانية ، إذ أصبح العلم مفضياً إلى الدين ، ووجد الدين فى الإنسانية ضالته التى يقوم بعبادتها دون أن يخرج من عالم الواقع الذى يدور العلم فيه .

ج - سبنسر وما لا يمكن معرفته

جوهر فلسفة هوبرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣) الدينية فى صلتها بالعلم ، هو القول بوجود شىء فى أساس كل ناحية من نواحي الوجود - الطبيعى ، أو البيولوجى ، أو الاجتماعى - لا يمكن معرفته .

ولقد أمضى سبنسر حياته لإثبات مبدأ التطور وبيان انطباقه على كل ناحية من نواحي الحياة . وإذا كان دارون قد طبق هذا المبدأ على الكائنات البيولوجية ، فقد انبرى سبنسر يطبقه على سائر المجالات الإنسانية ، ومنها الدين .

نشأ سبنسر فى أسرة دينية اشتغل أفرادها بالوعظ والإرشاد ، وكانت أمه شديدة التقوى ، واتصل أبوه بجامعة الميتوديزم ، ثم التحق بالكريكرز ، وكلاهما

من النزعات الدينية المتطرفة . وقد أنهى هوبرت كتابه « حياتى » بتأملات عن الدين ، وهذا راجع ولاريب إلى نشأته الدينية . ولكنه كفيلسوف ، ومؤمن بنظرية التطور . كان لابد أن يبين الصلة بين العلم والدين ، وكيف يمكن تفسير الدين فى ظل نظرية مثل التطور . إنه يرى أن كلا من العلم والدين معطى فى التجربة فكلاهما من الوقائع الطبيعية . وليس الدين شيئاً مصطنعاً من نسيج الخيال ، بل واقع الأشياء هو الذى أوحى للإنسان بفكرة الدين ، كما أن العلم ليس مصطنعاً ولا خارقاً للطبيعة . على الجملة لا يوجد شىء خارق للطبيعة ، لا فى العلم ، ولا فى الدين . وهو فى سيرته التى دونها بقلمه يقرر أنه مؤمن بالسببية الطبيعية ، مكذب للخوارق ، وأن ما نسبته إلى خوارق الطبيعة إنما يرجع إلى الجهل بالأسباب .

ولكن على الرغم من هذا الإيمان بالأسباب والمسببات ، فهناك أمور يعجز المرء عن إدراكها ، لأنها من باب ما لا يمكن معرفته ، وما لا يمكن التفكير فيه . مثال ذلك البحث فى أصل العالم ، أموجود هو منذ الأزل ، أم أنه خلق نفسه ، أم أن هناك مبدعاً خالقاً أبدعه . فهذا مثال على قضية دينية لا يمكن البت فيها . وكذلك الحال فى المكان والزمان علمياً ، أيمكن للمكان وجود خارجى ، أم هو شىء ذاتى .

والدين يخضع لقانون التطور كأية ظاهرة أخرى ونقطة البداية فى جميع الأديان هى فكرة القرنين ، أو الشيخ . فالإنسان يرى صورته على صفحة الماء أو قرينه ، ثم يعتقد أن هذا القرن لا يتلاشى ، ونشأ عن هذا الاعتقاد فى وجود الأرواح ، ثم تفرع عنها الطقوس والنظم الكهنوتية . والأرواح العليا تهيم على السفلى ، ثم تطورت فكرة الأرواح المتعددة إلى القول بإله واحد . وإذا كان العلم يعتمد على العقل فإن الدين يعتمد على العاطفة والقلب . ولا بد للمجتمع من دين وطقوس واعتقادات .

إن إرجاع فكرة الدين إلى القرنين ، أو الأشباح من الأفكار التي قيلت في الفلسفة قديماً ، وبخاصة عند الأبيقوريين ، ولا تفسر حقيقة الدين تفسيراً مقنعاً . ثم إن سبنسر نادى بوجود أمسي ، ثم قال للناس إنهم لن يتمكنوا من معرفته ، مما يفضي به إلى لا أدوية متنوعة .

د - هيكل والواحدية .

ارنست هيكل (١٨٣٤ - ١٩١٩) فيلسوف واحدى ، وعالم بيولوجى . صاحب مؤلفات مشهورة . منها « أغاز الكون » . عارض ثنائية كومت . وسبنسر ، لأن الإنسان عند كومت يتميز من الطبيعة ، والمطلق عند سبنسر يتميز من النسبى . فهل يمكن إقامة وحدة بين جميع الأشياء بها تحل مشكلة العلم والدين ؟ .

يذهب هيكل إلى ضرورة تطبيق العلم ، والعلم يقوم عنده على مبدئين ، الواحدية والتطورية . ذلك أن الموجود واحد ، وجميع الموجودات ذات طبيعة واحدة . ومن جهة أخرى الموجود متحرك ، وفيه مبدأ التغير ، والتطور . وفي ضوء الفلسفة العلمية ليس الإنسان مركز الكون أو غايته ، بل حلقة في سلسلة الكائنات والتطور العام . وهناك فرق بين العلم والدين ، فالعقائد الدينية تقوم على التشبيه ، والخلق من عدم ، ويقوم العلم على الاتصال والخلق الطبيعى . ويعتمد الدين على الوحي ، وعلى حين يعتمد العلم على التجارب .

وفي سنة ١٨٨٠ أعلن عالم يسمى ديواريموند أن أغاز الكون سبعة ، منها أربعة لا تحل وهي المادة ، والحركة ، والإحساس ، والحرية ، ومنها ثلاثة حلها العلم الحديث وهي الحياة ، والغائية ، والفكر واللغة . ولكن هيكل ناقش هذه الأغاز وبيّن أن العلم قادر على حلها كلها . حقاً لم يصل بعد إلى هذا الحل ،

ولذلك يجب على العلم أن يعيش مع الأديان في سلام حتى يصل إلى حل أغاز الكون .

والواحدية التطورية هي التي تحقق الصلة بين العلم والدين . والفلسفة العلمية تقضى إلى عبادة الحق والجمال والخير . التي تحتل مكان ثالثاً المسيحية . فالحق هو العلم ، والجمال هو الفنون الطبيعية ، والخير هو المحبة والشفقة والمعونة وبذلك لن نحس إلتسان الغد نفسه في كنيسة ، بل يجعل الكون كله معبده . فالفلسفة العلمية بديل عن الأديان .

وإذا نظرنا إلى الأديان وأبنا أنها تقوم على الثنائية ، فهناك الطبيعة والقوى الفارقة على الطبيعة . وفي المذهب الغائى نجد الله والعالم . وفي مذهب حرية الإنسان ، ولكن الواحدية تلغى كل هذه الثنائيات . ثم تحل الأخلاق العلمية محل الأديان ، وبوجه خاص أخلاق التضامن . والتضامن يختلف عن المحبة في المسيحية أو الإخاء في الجمهورية ، إنه همزة الوصل بين العلم والدين ، لأنه حقيقة علمية ، إذ هو ارتباط الكائنات بعضها ببعض .

لقد خيل إلى هيكل أنه استطاع أن يوفق بين المطالب العلمية والمطالب الخلقية في الإنسان بالعلم وحده ، ولكن الحق أن الثنائية قائمة ولا يمكن القضاء عليها .

هـ - المذهب النفساني والمذهب الاجتماعي

إن موجة التقدم العلمى التي بدأت منذ القرن السادس عشر بالرياضيات والفلك ، ثم بالعلوم الطبيعية والبيولوجية القائمة على الملاحظة والتجربة ، كان لابد أن تمضى إلى نهايتها في القرن التاسع عشر بعلم النفس والاجتماع . ذلك أن العلوم الطبيعية إنما تقدمت لأنها أخذت في اعتبارها « الظواهر » الطبيعية ، واستبعدت فكرة « الطبيعة » التي كان القدماء والمدرسيون يقولون بها من وراء الظواهر . كذلك بدلا من القول « بالدين »

أو المحرم ، أو المقدس . ومن فكرة المقدس يبحث هذا العلم العقائد والطقوس ، فالعقائد هي الواجب المقدس الذي يجعلنا نعرف باعتقادات معينة ، والطقوس مجموعة من العبادات ، وهي واجبة أو ملزمة يؤديها أفراد المجتمع .

ولكن المجتمع ليس مجرد اجتماع لأفراد مما يمكن ملاحظته وتسجيله ، وإنما هو قبل ذلك طاقة متفجرة بالتقدم نحو مثل أعلى ينبعث من أعماق النفس الإنسانية ويوجد في أساس كل تقدم اجتماعي الإيمان ، والأمل ، والحب .

و - النزعة الروحية .

المذاهب السابقة التي بدأت بأوجست كومت - نغنى المذاهب الطبيعية - كانت تدعو إلى سيادة العلم وإخضاع الدين تحت جناحيه . أما الاتجاه الروحي الذي ساد في القرن التاسع عشر فقد احتفظ للدين بكيانه ومبادئه واستقلاله ، ولكن كان لا يد من تطهيره ونزوله إلى ميدان الحياة ليثبت نفسه . وأبرز ممثلين لهذا الاتجاه الروحي ريتشل وأصحاب فلسفة الفعل والبرجانيون .

وكان البرنخت ريتشل (١٨٢٢ - ١٨٨٩) صاحب مدرسة تقوم على إثبات وجود الله لها بأحكام الواقع ، بل بأحكام القيمة . فالدين يختص بالاعتقاد لا بالمعرفة ، وإنما ينشأ فسادُه بخلطه بعناصر دخيلة عليه سواء فلسفية أم علمية . لذلك يجب تطهير الدين من العناصر الدخيلة والتي تعمل على إفساده كالفلسفة واليتافيريقا واللاهوت الطبيعي ، وأن تقطع الصلة بينه وبين المدرسية . والعنصر الثاني الدخيل على الدين هو « السلطة » في الكاثوليكية ، وهذه يجب استبعادها .

ومن جهة أخرى يجب أن يتحقق الدين بكامل مفهومه ، وذلك بالرجوع إلى الإنجيل ، لأنه ينبع من أغوار الشعور . والحكم على صحة الدين من الإنجيل

علينا أن نقف عند الظواهر الدينية ، فيكون موقفنا علمياً . ولم يكن هذا الموقف بدعة ، لأن هيوم رد مشكلة السببية إلى ظاهرة نفسية ، وكذلك فعل اسبيتوزا بمشكلة الحرية الإنسانية . علينا إذن ملاحظة الظواهر الدينية كما تعطي في التجربة ، ثم تفسير هذه الظواهر في ضوء القوانين النفسية المعروفة .

والظاهرة الدينية تدلنا أن الإنسان على صلة بوجود أعلى منه . يتجه إليه ويرتقب منه تحقيق بعض رغباته . والناس المتدينون صنفان ، العاديون والصوفيون فالمتدين العادي يصدر عنه الفعل الديني ، فيشكل أفكاره ، ويصنع عواطفه ، ويربطه بصلة مع الموجود الأعلى . أما الصوفي فإن صلته بالله فطرية في نفسه ، يشعر بها ، ويرتب حياته عليها ، ثم يبدأ من هذه الصلة التي تحدد عواطفه ، ومنها إلى أفكاره ثم إلى أفعاله .

والظواهر الدينية لا تخرج عن أحد أمور ثلاثة : اعتقادات ، أو عواطف ، أو طقوس . فالاعتقادات حقائق خارجية نؤمن بها . مثل الاعتقاد بوجود الله والعواطف مزيج من خوف ، ومحبة وتعاطف ووجد ومحو ، وعلى الجملة أحوال تتقلب على المرء والطقوس هي العبادات الظاهرة والتي يؤديها الجسم ، وهي تقتضي تفسير الصلة بين النفس والجسم . ولا حاجة في ضوء قوانين علم النفس إلى شيء فائق على الطبيعة لتفسير هذه الظواهر .

ويزعم علم الاجتماع أن علم النفس بعيد عن إمكان تفسير الظواهر الدينية ، لأنه ينظر إليها فردياً ، وبذلك تكون بعيدة عن العلم . أما علم الاجتماع فإنه ينظر إلى الظاهرة الدينية نظراً موضوعياً ، وعلمياً بمعنى الكلمة . ذلك أن القول « بنفس » أو « بأنا » ، فكرة مبهم ، على حين أن « المجتمع » موجود قائم وواقع ويمكن ملاحظته . والأساس الذي يعتمد عليه علم الاجتماع في بحث الظواهر الدينية هو فكرة الواجب ،

ز - العلم الحديث صرف النظر عن الأفكار القائمة في أساس الوجود ، ولم يستبق سوى فكرة « العلاقة » ، فالقانون ذاته رابطة بين ظاهرتين . فالعلم يجرد الوجود من عناصره الذاتية والفردية وينظر إلى العلاقات وما يمكن قياسه . ولكن هناك في الحياة الإنسانية أموراً لا يتناولها العلم بمناهجه ، وهي الغايات التي ينصبها الإنسان لنفسه ويتجه نحو تحقيقها ، ويرى أن هذه الغايات حسنة أو مؤثرة . إن التصرف الإنساني الذي لا ينظر إلى الأشياء باعتبارها أموراً واقعة فقط ، بل تستحق أن تكون موجودة وأن يبذل الجهد لبلوغها لحسنها أو نفعها أو جمالها ، هذا التصرف لا يخضع للعلم .

والعلم الحديث يفسح المجال للاعتقاد الديني ، لأنه لا يمكن أن يستبعد الدين ابتداءً . والدين من ناحية أخرى لا يمكن أن يتجاهل المناهج العلمية وما بلغه من اكتشافات وبخاصة نظرية التطور ، وكيف يتطور الدين ؟ إنه يتطور من جهة الشعائر التي تعد في حقيقة الأمر وموزاً . والتطور الديني إما أن يحفظ بالشعائر الماضية على الرغم من تصويرها لعصر سابق ، وإما أن يغيرها لتلائم العصر الجديد .

وبعد : فإن رأى بوترو أن الصراع ليس بين العلم والدين بمقدار ما هو بين الروح العلمية والروح الدينية . والروح العلمية لا تؤمن إلا بالوقائع وتحاول تفسيرها في ضوء التجربة ، وإذا عجزت عن التفسير لا تلجأ إلى القول بقوى خفية . إن مرد الروح العلمية إلى العقل ، ومرجع الروح الدينية الإيمان والعاطفة ، ولا غنى للإنسان عن هذين الأمرين .

ح - وبدلاً من نقد المنهج العلمي وبيان حدوده ، لا بد من إيجاد فلسفة جديدة تضم تحت جناحيها كلا العلم والدين : هذه الفلسفة الجديدة تعرف تارة

لأنما يرجع إلى اصطناع أحكام القيمة ، لا أحكام الواقع . فالعاطفة الدينية حين تلتبس في الكتب المقدسة مدلولها وأساسها تصبح أوضح وأغنى ، وتقيم الدين على النفس والإنسانية . وقد لقي مذهب ريتشل ترحاباً كبيراً في ألمانيا وخارجها .

وقد اعترض ولهم هرمان تلميذ ريتشل أن القاسم الشعور الديني من الكتب المقدسة وما فيها من صيغ ، فقال إن الصيغ اللاهوتية التي نصادفها تمثل تجارب دينية تخص صاحبها كالقديس بولس مثلاً ، فإذا اصطنعناها وأجربناها على ألسنتنا دون أن نجربها كانت عملاً ميكانيكياً ونفاقاً . والحل الذي يقترحه هرمان أن يفصل بين أساس الإيمان وبين مضمون الإيمان . فأساس الإيمان ضروري ومتطابق عند كل شعور . ولكن المضمون يتغير بتغير الأفراد واختلاف تجاربهم . أما في فرنسا فقد اتجه « ساباتييه » إلى تجنب كل تدخل من جانب العلوم الطبيعية وتأكيده استقلال الدين . وعنده أن الدين صلاة القلب ، والخلاص . ولكي يحيا المسيحي حياة دينية يحتاج إلى أمور ثلاثة : وجود الله ، واستجابة الدعاء ، وحرية الرجاء . وهذه الأمور الثلاثة لا سبيل للعلم إليها .

وإذا كانت البروتستانتية قد ألغت العنصر الثالث من المسيحية وهو سلطة الكنيسة ، فقد حان الوقت لإلغاء العنصر الثاني وهو العقيدة اكتفاء بالعنصر الأول وهو الإيمان ، لأن العقيدة ليست إلا تأويلاً رمزياً لمعطيات الشعور الديني ، وهو تأويل قابل للتعديل . ولقد ذاعت الرتشية ، ولقيت صدى واتباعاً .

فالدين هو العاطفة ، هو الحياة الباطنة ، هو اتصال النفوس بالله . أما التمييز بين الإيمان والعقائد فهو شبيه بالتمييز الجارى بين المعنى واللفظ ، بين النفس والجسم ، بين الفكر واللغة ولكن الاقتصار في الدين على الإيمان فقط لن يعفيه من الالتقاء بالعلم والنزاع معه . فما حدود العلم ؟

باسم فلسفة الفعل ، وثارة أخرى باسم البرجانية التي شاعت في أمريكا . والحقيقة في الفلسفة البرجانية ليست في مطابقة الحقائق الخارجية لتصوراتنا الموجودة في الذهن ، بل الحقيقة هي ما يمكن أن يتحقق بالفعل في أثناء الخبرة . وليست الحقيقة ثابتة منذ الأزل ، ولكنها تتغير في المستقبل بحسب نجاحها ، وصياغتها لهذا المستقبل . والعلم عبارة عن « فعل » أى قوة فعالة ، لأنه يخلق المستقبل ويصنعه . فالعلم نفسه صانع المستقبل . والإيمان من جهة أخرى عبارة عن حالة باطنة ، وهو الذى يحقق نفسه ويصبح صادقاً . وليس معنى ذلك أننا نأخذ أى عقائد كيفما اتفقت ، بل لابد من اصطناع العقائد الملائمة . وبعد ، فإن البرجانية منهج أكثر منها مذهب . إنها منهج يؤمن بالفعل الإنسانى ، هذا الفعل الذى يعد همزة الوصل بين العلم والدين . لأن العلم إنما هو رد الطبيعة إلى رموز تجعل منها عجيبة يستطيع الإنسان أن يشكلها كيفما يشاء . والدين يتطلع إلى أن يكون الإنسان خليفة الله في الأرض ، فيكون تابعا متعاوناً مع الله يحقق إرادته وينفذها .

وقد أفرد بوترو لوليم جيمس فصلاً خاصاً لدفاعه عن الدين بطريقة علمية وذلك في كتابه « تعدد التجارب الدينية » . ويذهب ولیم جیمس إلى وجود حاسة باطنة . وهو يرى أن الناس صنفان بالطبع ، المتفائلون والمتشائمون ، فالمتفائل يرى العالم محكوماً بقوى خيرة ، والمتشائم يصاب بالوسوسة والحلم والقلق . وقد درس جيمس الظواهر الدينية ، وقدم لها نماذج شتى ، وكل نموذج منها فريد في بابه لأنه يدل على تجربة شخصية . والظواهر الدينية — على الجملة — مستمدة من الطبيعة البشرية ، وليست مطابقة للظواهر المرضية . إن أشد الظواهر الدينية غلواً ، وهي التصوف ، عبارة عن شعور بالاتصال بالله ، ذلك الموجود الأسسمى ، والصلاة هي التي تحقق هذا الاتصال . ولما كان الدين صلة بين الإنسان وبين

موجود أعلى وأعظم منه ، وكان الإيمان بحقيقة هذا الموجود ، وحقيقة هذه الصلة ، ضرورياً في صحة التدين ، لاجرم كانت هذه التجربة الإيمانية كبيرة الأثر في حياة الإنسان ، وكثيراً ما تؤدي إلى الشفاء من بعض الأمراض العصبية . وليس هذا الضرب من الدين شيئاً جاهزاً ثابتاً ، ولكنه شيء حي يعيش ويخلق نفسه ، إنه أدنى إلى روح التصوف ؟

والدين والعلم مرتبطان من جهة الغاية والمنهج والميدان ، إذ لهما نفس الغاية وهي سعادة الإنسان وقوته ، ونفس المنهج وهو التجربة والاستقراء ، ونفس الميدان وهو الشعور الإنسانى ؟

صفوة القول : ليس النزاع بين الدين والعلم بمقدار ما هو كائن من الروح بمعارف يقينية ، والتأثير في الطبيعة ، والانجاء مع الواقع ، والاعتماد على التجربة : وهذه الروح يمكن تفسير كل شيء علمياً . والروح الدينية تسود الفن والمجتمع والأخلاق ، وعلى الجملة كل ما يتميز بالقيمة ، ويعتمد على الإيمان . ولكن الإيمان له شروط ثلاثة يفقد بلونها أثره ، وهي الاسترشاد بالعقل ، وتوليد الموضوع ، والمحبة أو الحماسة . وهذه الشروط الثلاثة هي شروط للفعل الإنسانى ، ولكل فعل إنسانى بمعنى الكلمة ، نغنى : الإيمان ، والمثل الأعلى ، والحماسة .

٥ — نماذج

١ — الدين والفلسفة عند قدماء اليونان

لم يكن الدين عند قدماء اليونان في صراع مع العلم بالمعنى الذى نقصده من العلم اليوم ، أى مجموعة المعارف الوضعية التي حصلها الإنسان ، بل كان في نزاع مع الفلسفة ، وهي التأويل العقلى للعالم والحياة ، أو لمعتقدات الناس الموروثة . ولقد نشأت الفلسفة في بعض وجوهها من الدين نفسه . ولم تقم على خدمة

فأكلت من ثمار شجرة العلم ، ومن العقل المتعجرف
الذى يعتقد أنه صاحب الساطان .

(ص ٢٦)

د - العلم والدين فى القرن ١٩ .

خلاصة القول : كانت الصلة بين الدين والعلم
كما قامت خلال القرن التاسع عشر عبارة عن ثنائية
حاسمة . فلم يعد العلم والدين مظهرين - مماثلين
على الرغم من قيمة كل منهما الذاتية - لموضوع
واحد هو العقل الإلهى ، كما كان الأمر قديماً فى
الفلسفة اليونانية . ولم يصبح العلم والدين حقيقتين
يمكن التوفيق بينهما كما كان الحال عند المدرسين .
ولم يعد العقل ضامناً مشتركاً لهما كما هى الحال عند
العقلين المحدثين : فكلاهما مطلق على طريقته ؛
وكلاهما متميز عن الآخر من كل وجه ، كما تميزت
ملكنا النفس : الذكاء والعاطفة ، بحسب علم النفس
السائد فى ذلك الوقت ، والى إلهما يرجع العلم
والدين .

(ص ٣٥)

هـ - دين الإنسانية عند أوجست كومت

فإذا كان هناك دين يحقق بطريقة نهائية يقينية
الفطرة الدينية الأولية التى لا غنى عنها فى الطبيعة
البشرية ، فهو المذهب الوضعى أو دين الإنسانية .

ليس هذا الدين تجريداً ، وإنما هو حياة .
إنه النمو الفعّال للإيثار والمحبة . ولكن المنهج الذى
يجب اتباعه فى إقامة هذا الدين بطريقة فعّالة له
أهمية عظمى . وقد كانت المحبة موضوع الأديان
السابقة أيضاً . ومع ذلك قضى على تلك الأديان
فى صورتها التقليدية ، إذ لا حياة لأى مؤسسة
لا تحترم قانون شروط الوجود .

(ص ٥٥)

الدين فى اليونان هيئة منظمة من رجال الكهنوت ،
كما ترتب عليه أن الدين لم يظهر فى ثوب من العقائد
الثابتة الواجبة ، ولم يفرض إلا طقوساً ، أى أفعالا
ظاهرة تشغل جزءاً من حياة المواطن . وكان الدين
إلى جانب ذلك حافلاً بالأساطير والخرافات التى تبعث
الخيال ، وتهذب العقل ، وتدعو إلى التأمل . ولكن
ما مصدر هذه الخرافات ؟ يعتقد بعض الباحثين أنها
- من غير شك - وحي أسدل عليه ستار النسيان .

(ص ١-٢)

ب - الدين والعلم فى رأى ديكارت

يفرض ديكارت مبدأ الاستقلال المتبادل بين
الدين والعلم . فيدان العلم الطبيعة ، وموضوعه استغلال
القوى الطبيعية ، وأدواته الرياضيات والبحرية .
ويختص الدين بمصائر النفس فى العالم الآخر ، ويعتمد
على اعتقادات معنية فى غاية البساطة : ولا صلة لها
بدقائق اللاهوت المدرسى . فلا مضايقة بين العلم والدين
ولا سلطان لأحدهما على الآخر ، لأن نموها الطبيعى
والمشروع لا يجعلهما يلتقيان . ولقد مضى الزمن
الذى كان الدين يفرض نتائجه على الفاسفة التى كان
من واجبها أن تبرهن على تلك النتائج وتشرح أصولها
كما كان الحال فى العصر الوسيط فلكل من العلم والدين
استقلاله الذاتى : (ص ١٦)

ج - روسو

استمد روسو تعاليمه من حياته الباطنة وخلقه
وعبقريته أكثر مما استمدّها من قراءاته أو تأملاته الفلسفية
وكانت هذه التعاليم واضحة فى نظره وضوح الحقائق
الحقائق التجريبية مما جعله يرى أن العاطفة فى ذاتها
مبدأ مستقل ومطلق لا يستمد بأى حال من المعرفة
العقلية ... وقد كانت الإنسانية فى الأصل تسترشد
بالطبيعة ، وبالغريزة وهى مبدأ الحياة ، حتى غوت

ما قيمة هذا المذهب ؟ وأي درس نستطيع أن نستخلصه منه ؟

يمكن تعريف مذهب كومت الوضعي بأنه التركيب بين العلم والدين تركيباً يتم بواسطة فكرة الإنسانية . فقد أصبح العلم بعد خضوعه لحاجات الإنسان مفضياً إلى الدين الذي يستطيع وحده أن يضمن تحقيق الغايات التي يقدم العلم وسائلها . ومن جهة أخرى حين وجد الدين في الإنسانية ذاتها الموضوع الملازم لعبادته أخذ يؤدي عمله دون أن يخرج من عالم الواقع الذي يدور العلم فيه .

(ص ٧٣)

و — سينسر

ينتمي سينسر إلى أسرة من الوعاظ والمعلمين ، وكان للدين عندهم المقام الأول . وهو يتصل من جهة أمه بأسرة فرنسية من الهيجونوت هي أسرة برتيل . وكان جده الأول جون برتيل صديقاً شخصياً لجون وسكي مؤسس مذهب الميثوديزم^(١) الذي اضطلع بنفسه بنشره . وكانت أمه هاريت هولمز شديدة التقوى ، وكانت تتبع بدقة برغم انتسابها للمنهجين طقوس الكنيسة الأنجليكانية . وكان جورج سينسر والد هربرت يهتم اهتماماً شديداً بالمذاهب الدينية ، فاتصل بالمذهب المنهجى ثم انفصل عنه ، لأنه لم يجد فيه الديانة القلبية التي كان يشعر بالحاجة إليها ، فأنجم نحو الكويكرز . وقد فهم الدين على أنه تفور صادق من الشعائر والاحتفالات الكنسية . ولم يكن هربرت سينسر بعيداً عن الاستجابة لهذه التأثيرات .

(٨٠ - ٨١)

آخر كلمة نعلمها فلسفة هربرت سينسر هي أننا إذا نظرنا إلى أساس جميع الأشياء وأصلها ، وجدنا قطعاً شيئاً « لا يمكن معرفته » . وهو مبدأ يستحيل

(١) المذهب المنهجى .

علينا استبعاده ، كما يمنع علينا بلوغه . وهذا المذهب يربط بين العلم والدين .

ومن الخطأ الاعتقاد أن الدين شيء مصطنع نسجه العقل من أوهام خياله انفاقاً . فالأشياء نفسها هي التي أوحى للإنسان بالدين ، فكان بذلك الاستجابة التلقائية لفكره وقلبه وعقله ، رداً على التأثير الواقع عليه من العالم الخارجي . ومن جهة أخرى ليس العلم كذلك بدعة مصطنعة وكأنه شيء خارق للطبيعة . للعلم والدين إذن أصل واحد ، إذ يحصل كل منهما طبيعياً في العقل البشرى من اتصاله بالعالم .

(ص ٨٢)

إن نقطة البداية في الأديان تبعاً للترتيب التاريخي هي الواقعة الأولية التي تتعدد فينتج عنها صور مختلفة لا نهاية لها ليست شيئاً آخر سوى ما يسميه سينسر بالقرين . فالإنسان يرى على صفحة الماء صورته أو قرينه ، وكذلك يرى نفسه في الرؤيا ، كما يرى فيها صورة غيره من الناس ... وفي الإنسان نزعة طبيعية تميل به إلى الاعتقاد أن القرين لا يتلاشى ، كل ما في الأمر أنه ينصرف ، ولعله يظهر مرة أخرى في حلم مستقبل ، حتى إذا حانت منية المرء سهل عليه الاعتقاد بأن هذا الأنا الغامضة لا تزال باقية ، وأنها تظل كثيراً أو قليلاً شبيهة بنفسه ... ومن هنا نشأ الاعتقاد في الأرواح والكائنات الفاتكة على الطبيعة ، وفي قوتها وتأثيرها في حياة الإنسان .

(ص ٩٠)

ز — هيكل والواحدية .

لا يمكن أن يعتبر مذهب أوجست كومت ولا مذهب هربرت سينسر مما يحقق للعقل حالاً ثابتة من الاتزان . إذ بعد أن كان الإنسان مملك الطبيعة ، ويد الله تعالى ووطنه ، أصبح في الكون الانساني البحث الذي يقول به أوجست كومت مكسور الجناح

محسوراً . أما المالا يمكن معرفته عند سبتر ، فلا يمكن أن يظل داخل الحدود التي أراد تقييده فيها فان كان موجوداً ، لا جرم أن ينزع إلى الظهور ، ويطبع عالم الواقع بطابعه . والمذهبان إلى ذلك مسرفان في الثنائية .
(ص ١١٩)

إن الفلسفة المستخلصة من العلم تتلخص في كلمتين :
الواحدة والتطورية فن جهة الوجود واحد ، وجميع الموجودات ذات طبيعة واحدة ، وليس الخلاف بينها إلا في الدرجة ، أى كماً . ومن جهة أخرى ليس الوجود لامتحركاً . بل فيه مبدأ التغير هذا التغير الذى يعد في ذاته ميكانيكياً مجتاً ، وخاضعاً لقوانين ثابتة ، هو أصل تعدد الموجودات واختلافها ، والتي تعد بدورها حادثة عن خلق طبيعى خالص . ومن مشارف هذه الفلسفة يجب على العلم منذ الآن أن يبحث المسائل التي يشتغل بها الدين .

(ص ١٢٤)

ح - مذهب الاجتماعيين

يرى علماء الاجتماع أن علم النفس لا يكاد يتمثل الدين حتى يفقره ، ويقطع أوصاله ، ويفصله منه ما فيه من عنصر خاص بجوهرى . ذلك أن علماء النفس يتمسكون بالجانب الشخصى من الظاهرة الدينية ، ويجدون في التصوف المظهر الدينى بالذات . ولكن الدين الباطن في رأى أعلام علماء الاجتماع ليس إلا صدى غامضاً غير أمين للدين الاجتماعى المرتسم في ضمائر الأفراد . فالصوفى رجل هوى أو تأمل ، يلازم بين

الدين وبين حياته أو فلسفته الخاصة . ولا يجب أن نبحث الدين في صورته المشتقة المعدلة للشخصية المتقلبة ، إذا شئنا حقاً أن نجعله علماً ؛ بل يجب أن ننظر إليه في حقيقته الملموسة الأولى العامة الموضوعية . لا يجب علينا أن نستأنس بحالة الخالدين والشواذ والفلاسفة والملاحدة
(ص ١٨٠)

ط - الرثلية

تشتمل الديانة الكاثوليكية على عناصر ثلاثة هي :
الإيمان ، والعقيدة ، والسلطة ، حتى إذا جاءت البروتستانتية وسعت إلى إعادة المسيحية في نقاشها البدائى ، ألغت السلطة باعتبار أنها مبدأ مادى وسياسى بحث ، ولكنها تركت العقيدة قائمة . وقد حان الوقت أن تترك العقيدة ذاتها تهوى باعتبار أنها موضوع للاعتقاد الواجب . أما العنصر الدينى بمعنى الكلمة فهو الإيمان ، فحيثما يوجد الإيمان يوجد الدين .

(ص ٢١٨)

ى - خاتمة

لوقصرنا الدين على الاعتقادات والعبادات لجعلنا منه فكرة ناقصة بل مجردة ، إذ كما يبدأ الدين من العاطفة ينتهى إليها كذلك ، لأن المعتقدات والطقوس تستهدف التعبير عن العاطفة كما تستهدف تحديدها . إن نمو العاطفة أشبه بدائرة كلما ابتعدنا عن نقطة في محيطها عدنا إليها .

(ص ٣٩٠)

ظاهريات الفكر لهيجل

بمستم

الدكتور محمد شحاتي الشنيطي

أستاذ الفلسفة المساعد - آداب القاهرة

أولاً - حياة «هيجل» ومؤلفاته

يعد «هيجل» من الفلاسفة الذين تباينت بصدهم الآراء بين القلح والثناء . فبينما اعتقد البعض أن نظريته الفلسفية نظرة عميقة مستوعبة متعددة الجوانب ، ارتأى البعض الآخر أنه أسوأ «غلطة» في تاريخ «الفكر الفلسفي» . بيد أن «هيجل» هو دون منازع أعظم فيلسوف ألماني بعد «إمانويل كانط» ويعتبر مذهبه من أشد المذاهب الفلسفية تأثيراً في فكر القرن التاسع عشر بل والقرن العشرين . ودراسة «هيجل» ضرورية لفهم التيارات الفكرية العميقة التي قلبت النظر إلى التاريخ والمجتمع . ولذلك قيل بحق أن ليس في وسع أحد أن ينفذ إلى ماركس إلا من ثانيا هيجل .

ولد «جورج وليم فردريك هيجل» بشتتجارت في السابع والعشرين من أغسطس سنة ١٧٧٠ ، وكان أكبر أبناء أحد صغار الموظفين بالولاية . ورغم أن مستواه في دراسته الابتدائية والثانوية كان دون المتوسط ، فقد لوحظ عليه إقباله على التاريخ وشغفه بالآداب اليونانية واللاتينية ، وحرصه على جمع المستخلصات من مطالعته وعنايته بترتيبها ترتيباً

أجدياً . وحين بلغ الثامنة عشر التحق بجامعة «توينجن» لدراسة اللاهوت ، ولكنه لم يبد استعداداً طيباً لهذا اللون من الدراسة . وقد عني إلى جانب اللاهوت بدراسة الطبيعة والفلسفة . وقد بهرته أفكار «جان جاك روسو» الثورية كما اجتذبه مذهب «أمانويل كانط» وبيدو أنه انتفع كثيراً من صحبة زميله «هولدرلن» و«شيلنج» اللذين طالع معهما «أفلاطون» ، و«كانط» .

وقد أنفق «هيجل» فترة في «برن» بسويسرة (١٧٩٣ - ١٧٩٦) مشغلاً بالتدريس ، سجل في أثنائها عديداً من الحواطر حول فلسفة الأديان ، اتسمت بسمة الفهم العقلي المتحرر للدين ، واتجه انتباهه أيضاً إلى مسائل الاقتصاد فكتب تعليقا على كتاب جيمس ستوارت عن الاقتصاد السياسي ، فضلاً عن دراسات أخرى من طابع مماثل نشرت في ذلك العهد . ثم عاد إلى وطنه ، وفي «فرانكفورت» عاش عيشة المفكرين الأحرار ، واشتغل بالتدريس أيضاً (١٧٩٦ - ١٨٠٠) وكانت البيئة حوله بيئة حرية مواتية للتأمل الخصب ، فتشككت في تلك الفترة نظريته الفلسفية وتحدت له معالم الطريق كما يبدو ذلك

من خطاب بعث به إلى « شيلنج » في ٢ نوفمبر سنة ١٧٩٨ ، وقد ذكر له فيه : أنه قد آن الأوان لتحقيق المثل الأعلى الذي لاح في سن المراهقة ، تحقيقاً مصقولاً في مذهب مباسك .

وقد اجتمعت « هيجل » ثقافة واعية بتاريخ الدول والأديان ، واستخلص من صميم هذه الثقافة فكرة ظل دائماً حريصاً عليها . . وهي : أن أسعد الأجيال هي تلك التي يمكن أن تعيش فيها الشعوب ناعمة بأفكار عظيمة تكشف لها عن عمق الوجود . وفي الحضارة اليونانية القديمة وفي إشراقة المسيحية العريقة نجد صوراً عقلية تزدان بمعان تجعل الحياة الإنسانية حياة تجدد وانطلاق وتطلع وسمو .

وفي سنة ١٨٠١ اشتغل بالتدريس في جامعة « يينا » ، وتناولت محاضراته المنطق والميتافيزيقا ، وتاريخ الفلسفة والرياضيات البحتة ، وموضوعات أخرى . وكانت جامعة « يينا » في ذلك العهد مهد حركة فلسفية مرموقة ، تنشر تعاليم « إمانويل كانط » . وقد تعاون « هيجل » مع شيلنج - وإن كان تفاههما لم يدم طويلاً - وأصدرا معاً « مجلة الفلسفة النقدية » هاججا فيها الفلسفة العقلية الخالصة ، وكان هذا النقد موجهاً بالذات إلى « كانط » . ولم يلبث « هيجل » أن جاهر باستهجانه لموقف « شيلنج » ، وندد به في مقدمة كتابه « ظاهريات الفكر » حيث ذكر أن ذلك المطلق الذي يتشبه به « شيلنج » أشبه ما يكون بليل جهيم تمرح فيه بضعة أبقار معتمة السواد . والواقع أن « هيجل » ينطلق إلى آفاق يقصر دونها « شيلنج » ، فالأخير أشبه برسام ليس لديه إلا لوانان فقط يستخدمهما في رسومه ، بينما لدى الأول ألوان عديدة تتيح له تعميق التعبير في لوحاته .

وفي سنة ١٨٠٧ ، وفي أعقاب حملة « نابليون » التي بلغت ذروتها في معركة « يينا » ، ظهر كتاب هيجل « ظاهريات الفكر » . وفي تصديره له ، ذكر

أنه بمثابة تعريف بفلسفته أو مقدمة لها . وقد أرسى في هذا الكتاب الدعائم الراضية لمذهبه ، وكشف لنا عن تلك العروة الوثقى التي تربط بين الوعي الذاتي والوعي الموضوعي . والتطور من أحدهما إلى الآخر لا يتم دفعة واحدة ، بل ثمة أشكال ودرجات متعددة يصل الإنسان بعدها إلى معرفة الحقيقة ، فينبغي له أنها ليست جوهرأ بلا حياة وليست ذاتية خالصة ، بل هي تلك الوحدة الحية التي تجمع بينهما . ويتضح له أن هذه المعرفة ليست بنت اللحظة ، وإنما هي ثمرة تجربة ضخمة حافلة في ثنايا الزمن ، تجربة تاريخية عالمية ، بحيث أن هذا المضمون الذي يتشكل في صورة عقلية يتجاوب معه الفرد كما يتجاوب مع الفكر الإنساني قاطبة أو روح العالم . ففي هذا الكتاب الفريد يمزج هيجل بين تحليله لعقل الفرد وتحليله لتاريخ الحضارة الإنسانية .

وفي إثر معركة « يينا » نزع « هيجل » إلى جنوب ألمانيا ، وظل منصرفاً للتأمل والتفكير ، وكأنه لم يتأثر كوطنى بتلك الهزيمة التي منيت بها بلاده . . بل يقال إنه لم يكن يكتم إعجابه بذلك الإمبراطور الذي يعتلى صهوة جواده ، ويمثل روح العالم . ويعزى موقفه هنا إلى إيمانه بحتمية التاريخ ، فهذه المعركة تمثل لحظة من لحظات التطور العالمي .

وقد عين « هيجل » ناظرأ لمدرسة « نورمبرج » الثانية (١٨٠٦ - ١٦) وتم له تأليف كتابه « علم المنطق » أو المنطق الكبير ، فنشر المجلدين الأول والثاني سنة ١٨١٢ ، والمجلد الثالث سنة ١٨١٦ ، وفي هذا الكتاب عرض واضح في عمق للتصورات العلمية الأساسية بتطبيق منهج الجدل عليها . ففي هذا الجدل تتقلب قيم المنطق القديم رأساً على عقب . فبدأ الهوية الذي يعد في المنطق القديم دعامة موضوعية أساسية ، غدا في الجدل دلالة على انعدام التطور ، ونذيراً بالموت ، وأصبح عنصراً سلبياً . أما التناقض الذي ينسب إليه المنطق القديم دوراً سلبياً ، فقد أصبحت له

قيمة إيجابية جوهرية ، واستحال إلى عنصر خصب فعال لا يتم بنوته تطور أو تسرى حياة . وقد أضفى عليه هذا الكتاب من الشهرة ما جعله يرنو إلى الظفر بكرسى الأستاذية في إحدى الجامعات . وقد كان يأمل أن يشغل الكرسي الذي خلا بوفاة « فشته » في جامعة برلين . ولكنه عين أستاذاً بجامعة « هايدلبرج » سنة ١٨١٦ ، وهناك نشر « موسوعة العلوم الفلسفية » سنة ١٨١٧ وهي تلخص مذهبه في عرض ميسر للطلاب . ثم عرض عليه كرسي الأستاذية بجامعة « برلين » قبله ، واستهل محاضراته في أكتوبر ١٨١٨ . وقد مضت به السنوات الثلاث عشرة التي قضاها في جامعة برلين (١٨١٨ - ١٨٣١) إلى قمة مجده العلمي ، وغدا « هيجل » زعيم الفكر الفلسفي في ألمانيا غير منازع . ونمت مكانته سنة بعد أخرى حتى ارتبط اسمه باسم « جوته » من حيث كثرة تلاميذه المتحمسين له . وفي سنة ١٨٢١ ظهر كتابه « أسس فلسفة القانون » وهو آخر مؤلفاته الكبرى التي نشرت في حياته . وفي السابع من نوفمبر سنة ١٨٣١ ، أنجز « هيجل » مقدمة الطبعة الثانية لكتابه المنطق ، وبعد سبعة أيام ، مات في ١٤ نوفمبر بالكلية .

وبعد وفاته عني طلابه وعشاق فلسفته بنشر ذلك التراث الضخم المتمثل في محاضراته العديدة ومقالاته ورسائله ، وقد روجعت محاضراته في علم الجمال ، وفلسفة التاريخ ، وتاريخ الفلسفة ، وفلسفة الدين . وقد نشرت أول مجموعة لأعمال « هيجل » في ثمانية عشر مجلداً (من سنة ١٨٣٢ إلى ٤٥) ثم أضيفت إليها سنة ١٨٨٧ الرسائل التي جمعها « كارل هيجل » . وأدق الطباعات وأوثقها هي التي نهض بها « ج . لاسون » و « ج . هوفباشر » في ستة وعشرين مجلداً . وقد ترجمت معظم مؤلفات « هيجل » إلى اللغات الأوروبية وبخاصة إلى الإنجليزية والفرنسية . وقد كان للهيجلية أثر عميق في تيارات الفكر الفلسفي في أوروبا

وبخاصة فرنسا ، وفي إنجلترا وفي أمريكا في القرنين التاسع عشر والعشرين .

ويصعب على القارئ أن يتغذى إلى مقاصد « هيجل » لوعورة أسلوبه وكثرة المصطلحات وتعقدها ، وأيسر كتبه علم الجمال ، وفلسفة التاريخ .

يلاحظ الباحث في مؤلفات « هيجل » أن لفلسفته قاعدة أنسيكلوبيدية فقد درس بعق الآداب اليونانية واللاتينية ، وكانت له دراية واسعة بالرياضيات والعلوم الطبيعية والمناهج العلمية ، وكانت له قدرة عجيبة على جمع المعارف على اختلافها وتصنيفها وتسجيلها في مذكرات خاصة به ولعل هذه العادة أفادته فائدة عظيمة في محاضراته الجامعية ، وكانت عاملاً هاماً من عوامل حفظ تراثه الذي نشر بعد وفاته كما ألعنا . وكان « هيجل » يؤمن من البداية بأننا لا نستطيع أن نتعمق الفكر بتحليله تحليلًا مجرداً على الطريقة الكانطية ، وإنما تعمقنا للفكر يتم من خلال تعمقنا للتجربة الإنسانية فالفكر يشع في جوانب هذه التجربة ، علماً وأدباً وقناً وأخلاقاً ودينياً وقانوناً وفلسفة ، فالفكر هو ، لا غرو ، الروح المحرك للحضارة .

إن الواقع الذي نواجهه بأحداثه وتقلباته ، في هذه اللحظة الحاضرة التي نعيش فيها ، ليس كتلة منفصلة عن الفكر يقف الفكر أمامها حائراً ، نحاول أن يلتصق السيل لتحليلها وإدراك كنهها . وإنما هذا الواقع ذاته إن هو إلا نبت الفكر . ومن هنا كان انتقالنا من الفكر الخالص إلى الواقع ميسوراً كما كانت عودتنا من الواقع إلى الفكر الخالص مضمونة . وتأسيساً على هذه النظرة الجديلة يرى « هيجل » أن من العبث افتراض « أشياء بالذات » ممتنة على المعرفة ، كما فعل « كانط » فنحن حين نبحث في المضمونات المنطقية نتيقن أن لها طبيعة باطنة وبناء باطنياً ووحدة ضرورية لا يمكن أن نعزلها جانباً ، ونوزعها بين ما هو داخل التجربة وما هو خارجها — كما ذهب إلى ذلك « هيوم » و « كانط »

— فإذا كانت فكرة ما تنطوي على أخرى ، فإن هاتين الفكرتين مرتبطتان في الداخل والخارج على حد سواء . وعلى ذلك فافترض أن ثمة شيئاً يقع خارج التجربة فيه تخط الحقيقة أصيلة ، وهى أن « الداخل » و « الخارج » يكتسب كل منهما معناه من تعريفه بنفس الحدود التى يعرف بها الآخر . فكل ما هو خارج التجربة ، فهو كذلك بالنسبة لما هو داخلها فحسب .

وبينا يشهد « أرسطو » المنطق على قاعدة جذرية هى قانون عدم التناقض ينهض جدل « هيجل » على التسليم بحقيقة أساسية هى تناقض الفكر . فبفضل هذا التناقض يمتزج الفكر بالحركة ، وتنبث حركته فى تاريخ الحياة الإنسانية فيحقق فى تيار هذه الحياة تطوراً لا يمكن أن يتم بدونها . ولو كان الفكر متحصراً فى نطاق إمكانيات محدودة لدارت الحياة الإنسانية فى دائرة مغلقة ، ولما تمخضت حضارات متعاقبة تتباين سماتها وتمايز قسماتها وإنما الدليل على ازدهار هذه الحضارات أن الفكر زاحز بامكانيات لا حدها ، تتحقق تباعاً فى الماضى والحاضر والمستقبل .

ذلكم هو الإطار العام لمذهب « هيجل » مستشفاً من واقع مؤلفاته . وقد ذكرنا من قبل أن دعائم هذا المذهب الرائجة ماثلة كلها فى كتاب « ظاهريات الفكر » ومن هنا كان تلخيصنا التحليل لهذا الكتاب فى سلسلة تراث الإنسانية بمثابة لوحة صادقة التعبير عن فلسفة هيجل .

ثانياً — تلخيص تحليل لكتاب « ظاهريات الفكر »

١ — منطق المذهب

يصف « هيجل » تطور الفكر ويوضح طبيعة التصور . فهو يرى أن التصور كان فى البداية ممتزجاً دون ما تميز بالطبيعة اللاواعية ، ذاتياً فى الوجود المباشر . ويكون شأنه شأن الوعى التجريبي ، ينحصر

لنفوذ العالم بدلاً من أن ينهض بتحديدده . إلى ذلك تحور التصور من الواقع المباشر ، ويغلو الوجود جوهرأ ويمضى سريعاً فى تطور متصل . ويتضح التناقض بين جوهر الوجود والملايسات الجزئية فى صورة ما يتبغى أن يكون التى تقود الوجود إلى تحقيق جميع الامكانيات التى يشتمل عليها .

فى هذا التخطى المتصل للواقع المباشر للوصول إلى الواقع الجوهرى نلاحظ أن الوجود لا يبدو فى صورة ثابتة بل فى صورة متقلبة متغيرة ، دلالة على خصبه وحيويته . ويتنافى هذا مع المنطق الثابت ، ولذلك يلزم تنحية هذا المنطق والاستعاضة عنه بالجدل . والجدل منطق جديد ينكر كل قيمة مطلقة للواقع المباشر ولكنه يعمل على تحويله وتبديله .

والعنصر الأساسى فى منطق الجدل ، وهو القانون العام للحياة ، هو النفى أو التناقض ، الذى يدفع كل موجود إلى تخطى وجوده المباشر ، ويصل به إلى نمط جديد يحقق جوهره ، وذلك خلال عملية تكشف عن الامكانيات التى يحويها وتسلط عليها الأضواء . وينتفى التناقض بين التصور والواقع عندما يؤلف التصور نفس جوهر الأشياء ، فيتحرر من الواقع الذى يعتبر شيئاً غريباً عن الذات العارفة .

عند هذه النقطة يتحول الجوهر إلى فكرة ، وفى هذه الفكرة تكون للتصور واقعية كاملة ، تجمع فى كل بين الذاتية والموضوعية . والانتقال من الجوهر إلى الفكرة ينطوى على تخطى الواقع المباشر باعتباره شيئاً من الأشياء يتحول إلى حقيقة عقلية ، ذاتية موضوعية فى آن واحد ، وهى تغلو واقعية فى التصور ونشاط الذات العارفة هو الذى يعبر عن جوهر الواقع ذاته ، ويصبح هذا النشاط جزءاً من حركة الفكرة التى تحقق فى ذاتها وحدة الذات والموضوع فى عملية تصور كل واقع على أنه جوهرها الخاص .

هي انحراف للفكرة ، أو تجسد خارجي لها في شكل شيء آخر غيرها ، بحيث أن الطبيعة يمكن أن تعد نقيضاً للفكرة ونقيضاً لها .

وإذ تكون الطبيعة غريبة عن العقل ، فهي تخضع للصدفة وتسلم للضرورة العمياء ، ويكون التغير فيها تفرأً آلياً كما هو الشأن في المعادن ، لاوعياً كما هو الشأن في النبات ، أو غريزياً كما هو الأمر في الحيوان . ولا يصدر التغير — كما يستبان في النشاط الإنساني — عن فعل من أفعال الإرادة متجه إلى جعل الواقع واقعاً عقلياً معقولاً .

على أنه ما دام « هيجل » يأخذ بأن الواقعي عقلي في جوهره ، فهو يزعم أن الطبيعة ، وإن بدت مختلفة عن الفكر غريبة عنه ، فإنها في جوهرها متوافقة مع العقل الذي يستطيع أن يستغرقها مع طول المدة . ولا يحاول « هيجل » أن يستخلص من الطبيعة ذاتها نظاماً عاماً ، بل يحرص على أن يضع نظاماً عقلياً يستنبط منه سمات الطبيعة ، ومن أجل هذا يرى « هيجل » أن العلوم التجريبية ، إنما تزودنا فحسب بالمواد الخام التي تشكلها وتصوغها العلوم التأملية .

لقد اتجه جهد « هيجل » إلى أن يقيم حلقة جدلية تربط بين الظواهر ، فتصل بها إلى درجة من التعميم في الوسع ردها إلى تصورات . فكأن « هيجل » كان يخطط بهذا منطقاً للطبيعة ، كما يخطط منطقاً للمجتمع .

٢ — دور الجدل

إن « هيجل » يفسر الفكر تفسيراً دينامياً حركياً ، يختلف عن تفسير أرسطو الثابت . وكيف يمكن للفيلسوف أن يصور هذه الدينامية الماثورة من الفكر إلى الحياة إن لم يكن في إطار ميتافيزيقا عامة ، هي أشبه بالفرض الذي يطلقه العلماء حين تحيرهم ظاهرة من الظواهر ، بغية الكشف عن طبيعتها . والظاهرة المحيرة هنا هي الحياة الإنسانية ، هي تاريخ البشرية ،

ويسعى « هيجل » إلى التغلب على المتناقضات التي تقف في طريق انخراط الإنسان انخراطاً تاماً في سلك العالم ، ووصوله إلى سيادة الواقع سيادة عقلية . ويعتبر « هيجل » المجتمع مبنياً على الملكية الخاصة باعتبارها النمط العقلي الضروري للتنظيم الاقتصادي والتناسق الاجتماعي . وهو يحاول أن يتغلب على متناقضات النظام الرأسمالي في ساحة هذه المتناقضات ذاتها . ويقترح في ذلك تحقيق الحرية المطلقة والعقل الكامل ، لا بتغيير ظروف الحياة ، بل يرد نشاط الإنسان إلى الفكر . فالفكر إذا تحرر تحرراً كاملاً انعقد له لواء النصر على متناقضات الواقع .

ولما كان « هيجل » قد رد كل نشاط إلى العقل فالوجود في جوهره روح مطهر من كل واقع مباشر يتساق دائماً إلى تصورات . ومن هنا تغدو الفكرة التي تجمع في ذاتها الفكر والوجود ، الذات والموضوع ، هي الواقع الوحيد . وتتطلق هذه الفكرة نحو الله ، وهو الروح الخالق للعالم . وكأننا بهيجل جعل المنطق لاهوتاً يبين فيه تطور الفكر بحيث يغدو عقلاً كاملاً وفكرة مطلقة . وتكشف الفكرة المطلقة عن ذاتها في صورة أولية ، في الطبيعة التي تغدو نقيضاً لها ، ثم تكشف عن ذاتها في التاريخ ، الذي تعمل فيه متحررة من الواقع الموضوعي ، معتبرة هذا الواقع تعبيراً عن جوهرها . وتصل الفكرة المطلقة إلى أسمى مقام لها في الفن والدين والفلسفة . وكأنما « هيجل » قد غلف العالم كله بغلاف عقلي تتحقق فيه وحدة الفكر والوجود .

وفي هذا المجهود الضخم الذي بذله « هيجل » لتحويل العالم كله إلى تحقق مطرد متقدم للفكرة المطلقة ، نرى « هيجل » يرد الوقائع والأشياء جميعاً إلى التصورات . وتأسيساً على هذا يتوخى « هيجل » ربط الارتباط بين الظواهر الطبيعية بالتطور الجدلي للتصورات . ولكنه يجد هذا أمراً صعباً ، ولذلك نراه يفسر عدم قابلية الطبيعة لتحقيق التصور ، بأن الطبيعة

هى ذلك الصراع المحتدم الذى تنعكس نتائجه فى أحداث الحياة وتقلباتها .

وتطور العالم لا يأتي عفواً ، وإنما هو تعبير عن حركة عقلية . وتضم هذه الحركة فى صميمها الفكر والوجود ، فهى ذات وموضوع فى آن واحد . ووظيفة العقل عند « هيجل » تختلف عن تلك عند كل من « ديكارت » و « كانط » . فالعقل عند « ديكارت » يجمع اليقينيات التى بلغت من الوضوح والتميز أقصى حد . وعند « كانط » يشرع العقل للتجربة بمقولات أولية مطلقة ضرورية . وإذا كان « كانط » يغفل التجربة كما أغفلها « ديكارت » ، فقد كان حريصاً على أن يكون العقل الخالص هو المقنن لها . أما « هيجل » فيقترب من النظرة البيولوجية التطورية ، التى تتمثل الطاقة البشرية طاقة تطورية مستمدة من المادة . ومن ثم فليس هنالك تعارض فى الطبيعة بين المادة وبين العقل . والاختلاف بينهما فى الرتبة ، فالعقل أسمى شأنًا من المادة .

ويحرص « هيجل » على أن يبين لنا كيف أن الفكر قد انبث تبعاً فى التجربة البشرية كلها بحيث بدا الفكر فى الحاضر خير معبر عن تشكل العالم تشكلاً عقلياً بفضل ما بذلته البشرية من جهود جبارة منذ فجر التاريخ . وتتحل الفكرة المطلقة التى يتمثل فيها التحام الواقع بالفكر حين يسلط العقل أضواءه على الواقع الذى يلوح فى البداية غريباً عنه . ثم يتحقق الالتحام مرة أخرى بممارسة الجدل ، فيستبعد العقل العناصر اللامعقولة من الواقع ويصوغه فى صور عقلية . وينجم عن هذا أفكار متحددة أو تصورات ، وهى ليست مجرد صور عقلية بعيدة عن الواقع بل هى الواقع نفسه . ففى التصور ، على هذا ، امتزاج بين العناصر المادية والعناصر الفكرية . ودور التصور هنا أشبه عند « هيجل » بدور السيد المسيح .

فالتصور على هذا رابطة ضرورية وواسطة عقد لا بد منها بين الإنسان وبين العالم الخارجى . وتاريخ البشرية هو تاريخ الفكر ، وحركة التاريخ هى حركة الفكر . وعلى ذلك فتفسير الواقع لا يكون إلا بالفكر المبثوث فيه . ومن هنا أهمية التاريخ لدى « هيجل » ففى التاريخ يتم اتحاد الفكر بالواقع .

وما دام الجدل الميجلى يجعل العقل متواجداً دائماً أبداً مع الواقعى فإن « هيجل » يهاجم الفلسفة العقلية الخالصة ، التى لا يعنىها الواقع الشخص ، وإنما تبحث عن قوانين هذا الواقع فى الفكر البحت المنعزل . ويهاجم كذلك الفلسفة التجريبية التى تغفل سمات الواقع العقلية وتقصره على مجموعة من الصفات الحسية المحدودة . ولئن كان للفلسفة التجريبية الفضل فى أنها جذبت الانتباه إلى الواقع وجعلت البحث العلمى متركزاً على الملاحظة والتجربة والاستقراء ، إلا أن جهودها ذهبت ببدءاً لأنها وقفت عند المعطيات الحسية المباشرة فتاهت فى زحمتها .

الواقع عند « هيجل » ليس هو التجريد الجاف الخالى من كل مضمون حى ، وإنما هو حركة دائمة لا يمكن أن تتصل وتستمر إلا بفضل الفكر . وعلى هذا الأساس يأتي المنطق جياشاً بالحياة ، معبراً عن حركة الأفكار المتدججة فى صخب الواقع . فاذا اشتغل المنطق بالتصورات فليس معنى هذا أنه يتناول مجموعة من الأفكار الجوفاء ، بل معناه أنه ينهض بعملية تحليلية للأفكار المعبرة عن الحركة الحية ، وبعملية تأليفية لا يستغنى فيها عن هذه الأفكار . فالمنطق أشبه بالبوتقة التى تنصهر فيها معادن الواقع ما هو حسى منها وما هو عقلى . وفى هذه البوتقة تلتقى المتناقضات التى لا بد منها لحركة الواقع ، وتتم التأليفات التى لا غنى عنها لتحقيق التطور .

والجدل الميجلى يعنى بالتعبير فى صدق عن الواقع الحى ، سواء فى الفكرة ، فى الحادثة ، فى الماضى ، فى

الحاضر ، أو في المستقبل . ونحن يصدق الجدال في التعبير يبرز لنا تلك العناصر التي يتشكل منها الواقع ويضرب بعضها البعض الآخر . وقد يبدو لأول وهلة أن التناقض يفضي إلى تدمير الواقع وتهافته . ويؤدي إلى بث الفوضى في نشاطه . ولكن التناقض عند « هيجل » إيجابي بناء ، فهو شرط جوهري لتطور الواقع . وقد يمكن أن يكون التناقض هداماً لو أدى إلى أن يدمر الطرفين التقيضان أحدهما الآخر : ولكن من هذا التناقض بين الطرفين ينبثق طرف ثالث متمثل في شيء جديد . وكأن هذا الشيء الجديد أشبه بلحظة متمخضة عن لحظتين متصارعتين ، وتلك سمة أساسية لما نلاحظه في الواقع الإنساني من صيرورة . فالتناقض عند « هيجل » معين لا ينضب يزخر بإمكانيات التطور وحوافز التقدم .

واستبعاد التناقض يتم عن فهم سطحي للواقع . والتغفل في صميم الواقع يكشف عن تلك الحركة الأساسية التي تتبدى في الصراع بين المتناقضات وتمثل في عملية التنافس وهي عملية جذرية في صميم الكيان الإنساني . هذا التنافس يفضي إلى تأليفات مثمرة تؤدي دورها ولا تقف عند حد ، بل تنجم عنها حوافز جديدة للصراع وتنبثق منها أفكار جديدة متناقضة . وبذلك نرى التراث البشري زاحراً بتصورات تحمل في طياتها لحظات ثمينة في تطور الحياة الإنسانية .

هذا التفسير الجدلي هو دعامة الموقف الفلسفي عند « هيجل » ففي إطار هذا التفسير يمكن للفيلسوف أن يكشف عن كوامن الإبداع في الطبيعة البشرية .

٣ — مهمة التصور

الحقيقة في نظر « هيجل » قائمة بالفعل في واقعنا ماثلة في تاريخنا وحياتنا . ونحن نعيش بالفعل الحقيقة ، ولكن فرق بين أن نعيشها وأن نتصورها . فالمشكلة أمام « هيجل » ليست الحقيقة وإنما تصورنا لها .

إن الحقيقة هي الكل ، هي هذا العالم ، هي الحركة الدائنية المتصلة ، وهي ذلك التطور الذي يتحقق بفضل الانتقال بين المتناقضات . هي ذلك المطلق الخفي الذي يجذبنا دوماً إلى النشاط والحركة ويدفعنا نحو التجدد والانطلاق . فهل معنى هذا أن المطلق أمر مغلق علينا ما دام خفياً عنا ؟ لو كان الأمر كذلك لكان المطلق بمثابة فكرة مجردة منعزلة ، وليس هذا رأي « هيجل » بل على العكس ، إن المطلق عنده مطلق دينامي لأنه واقعي . وتصور المطلق تصور بعيد بالفعل عنا ، ولكن ارتباطاً به هو الذي يكشف لنا عن طبيعة حياتنا . وقد رأينا من قبل أن التصور ينبثق من الواقع الخفي ، فهو حركة الفكر ، وحركة الفكر تعكس حركة الأشياء . فالتصور نستطيع أن نملك في قبضتنا المعرفة بالوجود حين يتيقظ وعينا ويرتقي .

لقد كان الخطأ الجسيم الذي وقعت فيه الفلسفة العقلية الخالصة أنها فصلت بين الفكر والوجود . ولذلك يحرص « هيجل » على الربط بينهما : فالفكر عنده مبنوث في ثنايا وجودنا ، وهو كياننا ، هو وعينا بالعالم ، من حيث أن العالم واقع لا يختلف عن الفكر . وثمة خطوتان أساسيتان لتعمق الوجود :

١ — أن نميز في الأشياء بين ما هو جوهري وما هو عرضي ، بين ما هو موجود بالفعل بملأ الواقع وما لا يبدو أن يكون مظهرأ عارضاً لا يلبث أن يزول .

٢ — أن نحدد التصور الدقيق لهذا الواقع ، أي أن نبذل غاية جهدنا لكي نتمثل الطريقة التي يتشكل بها الواقع في العالم وفي وعينا .

وهذه الخطوة الثانية هي الخطوة الجدلية الصحيحة وهي التي تجعل التصور مرتبطاً بالجزئي والفردي ارتباطه بالكل ، منتقلاً من الأفراد إلى الجزئيات إلى الكليات . ثم من الكليات إلى الجزئيات إلى الأفراد . فالتصور لا يكف عن الحركة . فاذا رمزنا للكل (أ) وللجزئي (ب) وللفردي (ج) ، فأنتا يمكننا أن نرى

ثلاثة مسالك يسلكها التصور : من (ج) إلى (ب) إلى (أ) ، من (أ) إلى (ب) إلى (ج) ومن (ب) إلى (ج) إلى (أ) . فليس هنالك بالضبط طريق مرسوم ثابت يحدد يسلكه التصور كما هو الشأن في المنطق القديم . إنما هنالك مرونة وهي وحدها التي تتمشى مع ما في الواقع من حركة وتناقض . ولو كان الواقع ثابتاً على حال واحد لكان الانتقال محدداً تحديداً ثابتاً أيضاً .

تلکم صورة تقريبية لوظيفة التصور عند « هيغل » فالتصور عنده مندمج في الواقع فرداً أو جزءاً أو كلا . فهناك في صميم التصور ثورة على البلادة والروتين . ومن ثم فالفكر بتصويراته يقضى على العقبات التي تقف في سبيله في جميع المجالات ، مادية وعضوية واجتماعية .

٤ — اليقين الحسى

وإذا كان التصور هو ثمرة الوعي ، وإذا كان سبيلنا لتحليل الفكر هو تحليل التصور ، فينبغى لنا أن نستعرض مقوماته . ولننظر الآن فيما يأتي به الحس إلينا من يقين . ففى لحظة اليقين الحسى ، نجد أن الوعي لم تهيأ له معرفة بموضوعه عن طريق هذا اليقين الحسى الوعى هنا وعى محدود بحدود الإحساس مقيد بقيوده فموضوع هذا الوعي هو العالم المحسوس ، وهو لا يعلم عن هذا الموضوع إلا أنه قائم مائل أمامه . وليس في وسع الوعي في تلك المرحلة أن يتحدث عن تشكيل العالم المحسوس في أفكار ، وإنما العالم موجود على ما هو عليه . وما يكاد الوعي يتيقظ ويرتقى حتى يتبين أن هذا الموضوع ليس هو الحقيقة ، وهو أبعد ما يكون عنها . وإذا أطلقنا على الموضوع المحسوس المائل أمامنا (هذا) وعلى اللحظة التي يمثل فيها (الآن) ، والحيز الذي يشغله (هنا) ، لتبيننا بوضوح مدى ما في هذه التحديدات من حركة ومرونة . فاذا قلنا : « الآن يسطر الليل جناحه » فربما أعقب ذلك مباشرة : « الآن

لاح الفجر » . ففى نغمضة عين انتقلنا من موضوع محسوس إلى موضوع محسوس آخر . وإذا قلنا « هنا شجرة » ثم استدرنا قفلنا : « هنا منزل » ففى نفس المكان تغير الموضوع . فقل هذه التصورات : الليل ، الفجر ، الشجرة ، المنزل . . . هي معان أعمق من أن نحيط بها ونحن محصورون في نطاق الوعي الحسى . ولا يمكن أن نصل إلى هذه المعاني إلا إذا تطور وعينا وارتقى . فالوعى الحسى ، على هذا ، قاصر عن الانطلاق نحو آفاق تفتحها أمامه التصورات . إذن لا بد لهذا الوعي من أن يتطور حتى يمكنه أن يتغلغل إلى أعماق التصورات .

ومقصد « هيغل » من هذا واضح ، فحيثما قلنا « هنا شجرة » يمكننا أن نقول « هنا لا شجرة » (بيت أو حديقة) . فقولنا « هنا » ينطوى أيضاً على « اللاهنا » وحين نقول « منزل » ينطوى قولنا أيضاً على « اللامنزل » ففكرة السلب ماثلة دائماً حتى في لحظة الإيجاب . ولا بد من مثل هذه الفكرة لأن بها وحدها يمكن أن يتسع مجال النظر عندنا . فلو أننا وقفنا عند فكرة الإيجاب وحدها لكان معنى هذا أننا انتهينا في تجربتنا عند حد لا نتخطاه . ولكن مثل فكرة السلب أى بروز التناقض ، هو الذى يمكننا من أن نخطو من دائرة الوعي الحسى إلى دائرة أوسع منها . فبالتناقض والتناقض وحده يتيقظ الوعي ويرتقى . واليقين الحسى إن هو إلا خامة تتشكل في ظواهر ترداد وضوحاً كلما تبسدت المتناقضات وبرزت الخلافات .

٥ — الإدراك

تبيننا أن اليقين الحسى لا يمكن أن ينقل إلى الحقيقة على إطلاقها . وإنما تتمثل قيمة هذا اليقين في الحفز إلى النظر ، وفي إثارة الأنا للتحليل والبحث . فاليقين الحسى لا يشكل موضوعاً حقيقياً بل هو بمثابة تمهيد لهذا الموضوع . وعلى هذا فهو أدنى مراتب المعرفة .

فهو يعرض على الموضوع في كفيات لا يستطيع أن يفسرها ، والوعى الفلسفى يرى أن للموضوع الحقيقى الذى ينبغى النظر إليه حدين :

١ - الموضوع المدرك .

٢ - والذات المدركة .

فالوعى فى بحثه عن الحقيقة يتنقل بين الذات وبين الموضوع تارة هنا وطوراً هناك . ولا يمكن أن يتم الإدراك إلا بفضل الجمع بين النظر إلى الذات من جانب وبين النظر إلى الموضوع من جانب آخر . وحين تشير الذات إلى موضوع فإن هذا الموضوع يلوح لنا فى الحال واحداً ، مع أنه من جانب آخر - جانب الموضوع - ليس واحداً ، بل باقية من الكفيات . فثلاً فص الملح واحد إذا نظرنا إليه من جانب الذات ، فاذا تأملنا فيه من جانب الموضوع لوجدنا أن ثمة كفيات تتساق فى ، كالشكل المكعب والعنصر القلوى واللون ، وبفضل تساقفها معاً وفى آن واحد يكتسب فص الملح موضوعيته ، فوضوعيته على ذلك موضوعية مؤقتة مستمدة من اجتماع هذه الكفيات فى ملاسات معينة .

ولست هذه الموضوعية مطلقة لأنها يمكن أن تشكل موضوعاً آخر ليس فصاً من الملح ، قد يكون قطعة من البلور . فالموضوع موجود إذن بفضل كفياته وقد لاحظنا بصدد اليقين الحسى أن وعينا قد استدل من الفردى (ج) إلى الجزئى (ب) إلى الكلى (أ) . وفى الإدراك ينعكس الوضع ففيه نبدأ من الكلى ، أى من الصورة الزمانية المكانية ، ومن قاعدة الكلى نسعى للوصول إلى الشئ أى إلى الفردى الذى يشغل مكاناً معيناً ولحظة محددة . وحينئذ نتمثل فى هذا الفردى مجموعة من الكفيات النوعية ، وهى التى تمثل الجزئى ، فأين هو الشئ إذن إذا كانت كفياته وخصائصه لا توجد فيه فحسب بل وتوجد فى غيره من الأشياء أيضاً ؟

فالشئ البسيط الواحد الذى يتميز من سائر الأشياء ليس إلا هذا الحيز الذى تتلاقى فيه الكفيات . فالمح ليس متبلوراً إلا فى نفس الحيز الذى يكون فيه قابلاً للذوبان موصلاً جيداً للحرارة والمغناطيسية . ولكن هذا الشئ الواحد البسيط لم يتهياً لنا أبداً أن نراه ، فهو الجوهر الذى لا يمكن لنا ادراكه . وإنما يقتصر ادراكنا على الكفيات التى تتساق وتتلاقى فى مكان معين فتشكل الشئ المدرك . . فليس أمام وعينا إلا أن يركز الانتباه على الذات . فان الوعى يكشف أن الشئ الذى نبذل جهدنا لإدراكه ، إنما هو نفسه ثمرة الوعى . نعم ، أن الشئ يمثل لحواسنا المختلفة من زوايا مختلفة ، من حيث اللون والشكل والاتصال الكهربائى والمغناطيسى ، ونحن نعتقد أنه شئ واحد ، وأتينا نستطيع أن نميز فيه صفات مختلفة ، ولا يمكن لهذه الصفات فى وضعها القائم أن يكون لها سمة العموم ، وإنما هى كفيات مرتبطة بالاحساس الخاص الذى نهض به الأنا ، فكأن هذه الكفيات تنتمى إلى الأنا .

فبدون الأنا لم يكن فى الوسع ادراك الكفيات مجتمعة وتمثل الشئ كوضوع واحد . وعلى ذلك فن الوهم القول بأن هذه الكفيات موجودة بالفعل فى الأشياء . فهذه الكفيات لا تعدو أن تكون ادراكات مستمية للأنا ، ويمكن للأنا بواسطتها أن تتمثل الأشياء . وهى ، من حيث هى كذلك ، متعددة متفاوتة متباعدة ، والأنا هى التى تجمعها فى صعيد واحد ، فالفضل لها أولاً وآخرآ فى الإدراك .

وبناء على ما تقدم يمكننا أن نحلل كنه الشئ المائل أمامنا على النحو التالى :

١ - يوجد الشئ لذاته ككائن مستقل متميز .

٢ - ويوجد الشئ لغيره من حيث أنه لا يوجد إلا للوعى .

ويلاحظ أن هذين الجانبين متناقضان ، فوجود الشئ لذاته متعارض مع وجوده لغيره . والحقيقة

٢- من زاوية الطاقة المتمثلة وراء هذه الظواهر كلها ، والتي لا ندرى لها كنهاً .

ولكننا لا نستطيع أن نسلم بوجود الواقع إلا إذا سلمنا بهذه الطاقة الكامنة المنتجة له . إن الواقع في نظر « هيجل » هو تلك الوحدة التأليفية التي تجمع بين الطاقة الكامنة المحركة وبين آثارها في كل شامل . هذا الكل الشامل هو الحقيقة . إننا لو تأملنا في مختلف الظواهر لرأينا دائماً قطبين في كل ظاهرة ، ومع كونهما متناقضين متنافرين فهما لازمان مع ذلك لتحقيق الظاهرة . فهناك في الكهرباء السالب والموجب وبالتقاءهما تحدث الظاهرة الكهربائية . . . وحيثما نظرنا في الظواهر مادية وإنسانية ، في الطبيعة وفي التاريخ البشري ، رأينا هذا التأليف بين القطبين المتنافرين .

وعلى ذلك يمكننا أن نستخلص مع « هيجل » أمرين أساسيين :

١- لو أننا تأملنا في الظواهر لرأينا مدى ما بينها من خلاف ندرسه بالاحساس ، وأنواع الاختلاف هي التي تشكل المادة اللامتناهية لعالمنا .

٢- ولو أننا نظرنا بعد هذا نظرة تأليفية لرأينا أن هذه الاختلافات العديدة تنحل دون أن تختفى وتذوب دون أن تضيع مقوماتها في موجود كلي بسيط هو الطاقة الكامنة وراء هذا التعدد في الظواهر المتباينة المختلفة .

فإذا عسى « هيجل » أن يستخلص من هذا ؟ إن هناك عالماً حسيماً ! هذا أمر لا مرية فيه . ولكن لا يمكننا أن نستمد معرفتنا بالاستغراق في هذا العالم والاستسلام له ، والرضوخ لمرحلة اليقين الحسي ، وهي مرحلة مقفرة . إذن لا بد أن نسمو على هذه المرحلة إلى مرحلة ما فوق الحس ، حيث « القانون » الذي يدير حركة الظواهر . وبفضل القوانين تنخرط الظواهر في نسق عام شامل .

منبثقة دائماً من هذا التعارض وهذا التناقض . فبالنسبة إلينا نلاحظ أن الموضوع المدرك هو ظاهرة بسيطة تماثل بساطتها المعرفة التي نجتمعها منها . ومع ذلك فهذه الظاهرة هي التي تبين لنا أن الحقيقة الموضوعية الكامنة في العالم هي الفكر . فذلك الشيء الذي تملكه في قبضتنا ليس شيئاً منعزلاً عنا ، وإنما هو شيء منبثق منا من حيث أن كميّاته وصفاته لا وجود لها فيه بل وجودها منا . فكأن فكرة الشيء أو الموضوع ليست إلا فكرة الأنا منعكسة خارج ذاتنا . فالأنا حين تنعكس خارج الذات تغدو « لا أنا » . فكأننا بهذا قد نفينا الشيء كيتين حسي واحتفظنا بالفكر .

٦- الفهم

وليس معنى انطاس الموضوع في مرحلة الإدراك انزواءه بعيداً عن الواقع ، بل لا بد للموضوع من أن يظهر من جديد وقد اكتسب واقعاً له صفات معقولة ، أسمى من تلك الصفات التي تبيناها في مرحلة الإدراك ، وأعنى بها الكيفيات الحسية .

فما هو هذا المعقول إذن ؟ وكيف يتأتى لهيجل أن يتخلص من المأزق الذي تورط فيه ، وهو تمثل الموضوع لذاته كشيء (يقين حسي) ثم تمثله لغيره ككيفيات (الإدراك) ؟ هل ثمة حقيقة كامنة ما برحت ممتنعة علينا ، ولكننا نتوصل في الوصول إليها من آثارها ؟ لا بد أن هناك سبباً للوجود ، ويرى « هيجل » أن هذا السبب هو قوة أو طاقة تظهر وتختفي ثم تظهر من جديد فهل يمكن أن تكون هذه الطاقة جوهرأ كامناً وراء الظواهر ؟

إننا نرى الواقع من زاويتين :

١- زاوية الظواهر ، فالواقع يشغل مكاناً تجتمع فيه صفات تحمل إليه الشكل واللون والمغناطيسية والكهرباء .

والنظر إلى الظواهر على أنها تخفى طبقاً لقوانين
هو فهم لها ، وهذا الفهم يشكل لنا تصوراً سليماً للواقع
الذى نعيش فيه . فالفهم يجعلنا نملك منطقاً أسمى من
اليقين الحسى ومن الإدراك . أما وقد نفذنا بالفهم إلى
أعمق الظواهر فأننا لا نجد إلا الفكر . فالواقع ينطوى
إذن على الفكر ، ولولا هذا لما كان فى الامكان أن
نصل إلى لب الواقع بمجرد التسليم باليقين الحسى أو
الإدراك .

٧ — الوعى بالذات

إن الواقع هو هذا النشاط الكلى الشامل الذى يمارسه
الفكر . فالموضوع لذاته ما برح مفلتاً منا ، وليس معنا
إلا الموضوع لغيره . ليس معنا إلا الأنا التى تواجه
الموضوع ، وفى هذه الأنا ينضج الوعى بعد أن جال
هذه الجولة من اليقين الحسى عبر الإدراك إلى الفهم .
وقد اتضح لنا فى مرحلة الفهم أن الأمر أولاً وآخره
مرجعه إلى « الأنا » ، وأن التقاء الذات والموضوع على
أكمل وجه إنما يكون فى الوعى من حيث هو ، أن
الأشياء التى ميزها لنا اليقين الحسى والإدراك والفهم
تلوح لنا وكأنها انعكاس لفكرنا خارج الذات .
فالمراحل التى قطعناها من أجل المعرفة يمكن اعتبارها
مراحل من أجل الوعى بالذات ، وليس فى استطاعتنا
أن نغزل مرحلة منها عن سائرها .

والأنا هى التى لا تتغير ولا تتحول فى أية مرحلة
من المراحل التى قطعناها . هى ذلك المحور الأصيل الذى
يدور حوله كل نشاط ، هى تلك النقطة الارتكازية
التي ينادى بها تحقيق الوحدة والشمول . والإنسان من
حيث هو كائن حتى فرد فهو خلاصة موجزة للحياة
التي تبض فى الكون . وهو منفصل عن الحياة فى

الظاهر متحد بها فى الأعماق فى آن واحد . والحياة
لامتناهية ليس فى وسعنا أن نحيط بها بالفكر ، ولو كنا
أحطنا بها فعلاً إحاطة كاملة لكان فى هذا فناؤنا . فإن
عدم إحاطتنا بهذا الكل اللامتناهى هى التى تحفزنا دائماً
إلى التأمل الحصب .

إن المعرفة هى ذلك النشاط الدؤوب المتصل الذى
يبدله الوعى دائماً أبداً من أجل الإحاطة بالحقيقة . وهنا
فى ذروة الميتافيزيقا الميجلية نجد كل شيء بين يدي
الفكر . فالوعى هو منبع النشاط الفكرى المتجدد ،
والحقيقة هى ذلك الكل اللامتناهى الذى نسعى دوماً
للإحاطة به ، هى الحياة التى ترمى أطرافها وتغلت
من كل تحديد .

٨ — التطور الحضارى

وينطلق « هيجل » من مجال المعرفة إلى مجال
المجتمع الإنسانى ، فيبين لنا كيف أن الفكرة تحقق ذاتها
فى ميدان المجتمع الإنسانى بطريقة أكمل من تحققها فى
الميدان الطبيعى . ويتم لها ذلك خلال الاتحاد الوثيق بين
الفكر فى نشاطه الدؤوب وبين الواقع ، ومسلمته الأولى
هنا هى أن العقل يحكم العالم ويحدد تطوره .

ويرد « هيجل » التاريخ إلى تطور الفكرة المطلقة ،
ويستخلص من جماع الأحداث التاريخية العوامل
الجوهرية التى ثم عن الخطوات التى يقطعها الفكر .
ولا يعلو مجرى التاريخ أن يكون انعكاساً لحركة
الفكر . وما دام « هيجل » قد رد التطور الحضارى إلى
تطور الفكر فقد حكم التاريخ بأحكام المنطق ، أى
منطق المتناقضات كما وضحتنا ذلك من قبل . ومن ثم
تغلو نظرتة للتطور الحضارى ذات طابع أولى استنباطى
ولا يكون التاريخ مجرد وصف للأحداث . ويحفظ

« هيجل » من بين زحمة الوقائع العديدة ، وحشد الأحداث المتعاقبة بما يعبر في لحظة عن مرحلة من مراحل حركة الفكر . فالتابع الواقعي للأحداث أمر لاحق لارتباطها المنطقي ، ونظام الأحداث في الزمان مرهون بنظامها في التسلسل المنطقي . في كنف هذه الصورة يستنبط « هيجل » الخطوط العامة للتطور الحضارى .

وفكرة « هيجل » عن التاريخ من حيث هو تطور منطقي مؤسسة على فكرته عن التقدم ، وهى فكرة عامة شائعة في الفلسفة ، وهذه الفكرة عنده هى التعبير الايديولوجى عن نشأة البورجوازية ، وهى تبرر امتلاكها للسلطة كأمر مقرر في سياق التاريخ . وعلى هذا يشيد « هيجل » بجهاد البورجوازية ، وهى ليست بورجوازية ثورية كالبورجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر . ومن هنا نرى أن فكرة « هيجل » عن التقدم محصورة في نطاق حرصه على تبرير الواقع القائم ، وقوله إن تاريخ العالم هو الحكم الفصيل . فعنى هذا أن مراحل التطور التاريخى تبرر أهمية البورجوازية ، ومعناه أيضاً أنه ما دام العقل مرتبطاً بالواقع وما دام يحقق ذاته دائماً فيه ، فعلى الفيلسوف أن يحرص جهده في تسجيل عمل العقل والكشف عن مقاصده دون أن يلوذ بالتأمل في المستقبل^(١).

ويتحقق التقدم في التاريخ بمبدأ أول أو ذات عليا هى الفكر المطلق الذى يصبح على مراحل على بيئة مجوهره في العالم ، أعنى الحرية . هذا الوعى بالجواهر

(١) يلاحظ أن التناقض الأساسى في صميم فلسفة « هيجل » التاريخية هو التناقض بين الحركة الجدلية اللامتناهية لفكر التى تحدد التطور التاريخى ، وانقطاع هذه الحركة حين يحصر هيجل نظريته في تبرير ما هو قائم بالفعل ، كما هو الشأن في دفاعه عن الدولة البروسية حيث يختصمها بقيمة مطلقة .

ينعكس على صفحة تطور الإنسانية ، التى تنطلق بدورها تدريجاً نحو الوعى بالحرية . وتحقق الحرية في سياق الفترات العظيمة في ثنايا التاريخ ، فالحرية تصبغ الحضارة الإنسانية بصبغتها النوعية وتطبعها بطابعها الخاص : فالإنسان يختلف عن الموجودات الأخرى من جماد ونبات وحيوان ، وهى الموجودات التى تتأثر تأثيراً سلبياً أعمى ببيئتها . إن الإنسان موجود مفكر وهو من حيث هو كذلك ذات فعالة لما نشاطها الحر . وهذا النشاط الحر هو الذى يطبع التاريخ الإنسانى بطابعه .

وحين مزج « هيجل » تطور التاريخ بتطور الفكر جعل للتطور التاريخى ضرورة منطقية ، ففدت مراحل التطور الإنسانى معادلة لمراحل التطور الفكرى . وقد طرأت فكرة تطور الإنسانية على مراحل من قبل « هيجل » « لكانط » و « هرder »^(١) ولكنهما كانا ينظران إلى كل مرحلة على حدة وبذلك كانت نظريتهما شبه ثابتة ، بينما حاول « هيجل » أن يدرس التطور التاريخى لا في مراحل العديدة لبيان الطابع الجوهرى لهذه المراحل فحسب ، بل كان حريصاً أيضاً على أن يتعمق حركته لبيان العوامل العقلية التى تحدد الانتقال الجدى من مرحلة إلى أخرى .

(١) ينظر « هرder » للطبيعة نظرة غائية ، فقد حددت كل مرحلة من مراحل التطور ، لتمهد الطريق للمرحلة التى تليها . بيد أن تدخل الإنسان يفسد هذه المراحل سراعاً ويصل بالتطور إلى قمته ، ذلك لأن الإنسان كائن عاقل أخلاقى . فالقوى الفكرية الروحية هى التى يئط بها التسجيل بالتطور وتحقيق التقدم .

ويصنف « كانط » التاريخ صنفين : تاريخاً خاصاً وهو الذى يبنى بتفاصيل الأحداث ، وتاريخاً عاماً يشكل التصور العقل العام الشامل لسير الإنسانية . ومن خلال هذا التصور ينفلد العقل إلى أعماق الأحداث ، ويستشف مضامينها الكامنة .

راجع في هذا ص ٨٩ - ٨٨ - ١٠٤ من :

R.G. Collingwood : The Idea of History, Oxford, 1956.

في هذا التطور يختص « هيجل » الأفراد بالأمية بقدر ما يكون هؤلاء الأفراد أدوات لتحقيق أغراض أسمى ، وبقدر ما تتمثل فيهم معالم حقبة من حقب الفكر المطلق . إن دور أعظم الرجال من أمثال الأسكندر وقيصرون و نابليون ، هو في أنهم يعبرون تعبيراً لاشعورياً عن روح العالم . فهم إذ يقوضون النظام القائم يعملون على تشييد نظام جديد ، فيشكلون بهذا حلقات في سلسلة التطور ، وبفضل هذه الانتفاضات والانتقالات يتم التقدم .

وتستبان معالم هذا التقدم في مجموعة من الشعوب التاريخية العظيمة ، كل شعب منها يتولى في لحظة من اللحظات التعبير عن روح العالم . واللحظة التي يحقق فيها شعب عظيم مهمته هي أيضاً لحظة اندحاره وتدهوره . ذلك لأنها تدع المجال لنقيضه ، أعني مرحلة جديدة في تطور روح العالم ، ويقع على عاتق شعب آخر مهمة تحقيق هذه المرحلة .

وفي العالم الشرقى ، وهو أول مرحلة من مراحل تحرير الفكر ، حيث نهض الجنس البشرى من الوحشية والبربرية ومضى نحو التعقل ، نلاحظ أن الحرية تتمثل في إرادة الطاغية فهو وحده الحر . وفي العالم اليونانى الرومانى حيث ارتقى الفكر إلى مرتبة أسمى من الوعى الذاتى نجد أن الحرية تتمثل في الأرستقراطية ، فهي وحدها الحرة . أما العالم الألمانى الذى انبثت فيه المسيحية فقد وصل إلى تمام وعيه بذاته ، فتحققت الحرية للجنس البشرى كله .

ويتمثل تطور الحرية في التاريخ في تطور أشكال الدولة . فالدولة تحقيق لروح العالم ، وروح العالم هو الذات الفعالة والعامل الحاسم في التاريخ . و « هيجل » يرى أن التاريخ لا يخرج عن نطاق الدولة ، فالصور

الاجتماعية السابقة عليها لا تعدو أن تكون وحشية وبربرية تنتمى بالأحرى إلى حياة الحيوان حيث يغيب الفكر . فالتاريخ يبدأ ببداية الدولة ، وتبرز الدولة للوجود حين ينظم الأفراد علاقاتهم تنظيمًا عقلياً .

ويتقرر تطور الدول بصراع متصل بين العقل وبين الطابع اللاعقل الذى يسود في فترة ما النظام السياسى لاجتماع من المجتمعات . ويفضى هذا الصراع إلى انهيار الشكل القائم للدولة ، وقيام شكل أسمى . ويرى « هيجل » أن الهدف الأسمى للتطور يتمثل في الدولة البروسية ، فهى ثبت العقل ، وهى تجمع في كل متكامل بين إرادة الأفراد والإرادة العامة ، فتحد بذلك الحرية والسلطة ، ويرضى الناس على أن يكون المبدأ الأعلى للمجتمع لاحقاً للقانون . لقد تأسست هذه الدولة على احترام القانون ورعاية النظام ، وهى بعيدة عن السلطة الصفية ، وعن الديمقراطية الثورية على حد سواء ، فهذه الدولة هى أكمل تحقيق لروح العالم .

٩ — الأخلاقية الموضوعية (القانون والدولة)

ويرى « هيجل » أن القانون يعبر عن الإرادة العاقلة وهو يحقق ذاته تدريجياً كحرية . ويطرح « هيجل » جانباً وجهة النظر العقلية التى تعتبر القانون أمراً مطلقاً خارجاً عن دائرة التاريخ ، ومستمداً من مبادئ عامة خالدة تنطبق على جميع المجتمعات وتحكم التطور التاريخى . ذلك أن المذاهب العقلية قد تبادت في تصور المجتمع تصوراً عقلياً بحثاً ، وفي النظر إلى الإنسان باعتباره فرداً لا من حيث كونه عنصراً اجتماعياً . ويترتب على ذلك حتماً ربط القانون في عجلة رغبات الأفراد وحاجياتهم ، بغض النظر عن الضرورات العليا للمجتمع والدولة .

ويسلم « هيجل » مع أنصار الرومانسية (ورومو في مقدمتهم) بضرورة ارتباط القانون بالواقع الاجتماعي وانصاله بالتطور الحضارى ، وأن يعد الفرد نفسه للانخراط فى سلك الجماعة بحيث يغدو تابعاً لها . ولكنه يأتى أن يكون القانون مستمداً من العادات والعرف الجارى ، كما يستنكر أن يكون فى تبعية الفرد للجماعة محض خضوع سلبى لسلطات الماضى وأنظمتها . إن خضوع الفرد خضوعاً تاماً كلياً لسلطة الدولة المطلقة هو المبدأ الأساسى لفلسفة القانون الهيجلية . ويتم انخراط الفرد فى سلك الجماعة فى دولة مثالية تختلف عن الدولة القائمة فى أنها ليست مرآة للمجتمع وليست أداة له ، هى بالأحرى نقيض له ، وهى تمثل فى مواجهته المصلحة العامة . والدولة هى الهدف النهائى للقانون . ويمثل تطور القانون ، شأنه شأن تطور التاريخ عملية مطردة من أجل صياغة الواقع صياغة عقلية من ثنائى تحقيق الحرية . وليست الحرية تعبراً عن الإرادة الفردية ، وإنما هى رضى الفرد أن يكون تابعاً للمبادئ العامة للأخلاق الموضوعية ، والدولة هى المعبر الأكمل عن هذه الأخلاق الموضوعية .

وتصور الحرية مرتبط هنا بتصور الملكية . فمع أن الملكية تنطوى على إهدار المساواة بين المواطنين إلا أنها تكفل تحقيق المصلحة العامة . فإذا كانت العقود تفرض على الناس التزامات تجعلهم يقرون بملكية غيرهم من الناس ، فإن هذه العقود تتخطى مجال المنافع الفردية وتفضى إلى قيام صورة جديدة من صور الأخلاقية ، هى الأخلاقية الموضوعية ، فتنشأ مرحلة أسسمى من مراحل القانون ، وتشخص هذه الأخلاقية الموضوعية فى الأسرة والمجتمع والدولة .

ولا يأتى تطور الأخلاقية الموضوعية نتيجة للتطور

الطبيعى للجنس البشرى ، بل يحدده تطور الفكر ، كما هو الشأن فى الطبيعة وفى التاريخ . فبعد أن يخضع الفرد للأسرة والمجتمع ، وهما شكلان لم يكتملا بعد ، يتحرر منهما ويجد التعبير الكامل عن ذاته فى الدولة ، وحينئذ يتم له الوعى بذاته .

وكما ربط « هيجل » فى فلسفة التاريخ بين تطور تصور الحرية وتعاقب فترات التاريخ العظمى ، نراه يربط فى فلسفة القانون بين تطور الأخلاقية الموضوعية وتطور الاقتصاد السياسى . فالاقتصاد السياسى يقتصر دوره على تزويدنا بالمواد التى نستعين بها فى بذائنا التأملى الذى يهدف إلى تبرير قيام الدول على أساس من الأخلاق والقانون . والأسرة والمجتمع والدولة هى المراحل الثلاث المتعاقبة التى ينهض فيها الفرد من الأخلاقية الذاتية إلى الأخلاقية الموضوعية . وتتواءم الأهداف التى يحققها الفرد فى الأخلاقية الموضوعية مع حاجات الجماعة وأهدافها .

إن الإنسان لم يكن أبداً فرداً منعزلاً ، فهو يعيش مع أقرانه ويعتمد عليهم ، كما يعتمدون عليه . وعلى ذلك فلا معنى للنظر إليه معزولاً عن مجموعة النظم التى تشيع حاجاته ، والتى هى فى ذاتها تعبير عن الفكر فى العالم . وأقدم هذه النظم التى يكشف عنها التاريخ ، هو الأسرة . فالأسرة ترضى مطالب الإنسان الحسية وتحميه وترعاه بطريقة بدائية . والأسرة وحدة ، تنظر إليها بعض المجتمعات ، كالمجتمع الصينى مثلاً ، على أنها أشد واقعية من الأفراد الذين يؤلفونها . إن الأسرة وحدة تنطوى على فكرة أساسية هى ذلك الحب المتبادل ، ومن هذه الوحدة يبدأ « هيجل » تحليله للدولة .

والأسرة أمجز من أن تحقق للإنسان ، اشباعاً

ملائماً لمطالبه . وكلما نما الأطفال وترعرعوا تركوا دائرة الأسرة إلى دائرة أوسع . هذه الدائرة هي دائرة المجتمع . وهذا المجتمع هو النقيض الذى يواجه الموضوع الأصلي أى الأسرة . ويختلف المجتمع عن الأسرة التى ينظر إليها أفرادها على أنها أشد واقعية منهم ، إذ هو بمثابة مضيف يستضيف أفراداً مستقلين تربط بينهم روابط المنفعة الذاتية والالتزامات الاجتماعية . وبينما طابع الأسرة الأساسى المحبة ، نجد طابع المجتمع التنافس . وفى المجتمع تنشأ التجارة ونهض الصناعة لارضاء حاجات الناس . وفى المجتمع ينتج الفرد لارضاء حاجاته وحاجات أسرته ، ويخدم فى نفس الوقت أقرانه . وبذلك يكون للمجتمع معنى عقلى ومغزى كلى . وتسبب فى هذا المجتمع القوانين وان لم تكن بالضرورة عادلة ، ويقوم جهاز الشرطة بحفظ الأمن ويكسب المجتمع بذلك برءاء الدولة . وباطراد نموه تنتشر الشركات والمؤسسات فيتعلم الناس ألا يفكروا فى مصالحهم بقدر ما يفكرون فى مصالح الكل الذى ينتمون إليه . فهذه المنظمات لا تثير الغريزة الاجتماعية الأصلية أعنى غريزة التنافس ، بل تنمى غريزة الدولة وهى غريزة التعاون . هنا يواجه الموضوع (الأسرة) نقيضه (المجتمع) ، ويتمخض عن هذا تأليف بين النقيضين يضم خير ما فى كل منهما . وهذا التأليف لا يذيب الأسرة أو المجتمع وإنما يضمن عليهما التناغم والوحدة . هذا التأليف هو الدولة . فالدولة بهذا كائن أسمى يحقق رفاهية الأفراد وحريةهم ، ويربط مصالح الأسرة والمجتمع بأهداف عامة كلية شاملة . وليس معنى هذا طمس ذاتية كل من الأسرة والمجتمع ، فان التناقض قائم فى الأعماق ، والتناقض هو مناط الحيوية فى الحياة الإنسانية .

والدولة خصائص جوهرية . فالدولة إلهية ، فهى أسمى صورة لتحقيق الفكر فى تقدمه فى ثنايا العصور . أو بعبارة أخرى هى تعبير عن روح العالم . إن الدولة هى الفكرة الإلهية فى الأرض ، إنها بصمة الله على وجه الدنيا . فالدولة لا تنشأ عن عقد — كما ذهب إلى ذلك روسو — وإنما هى غاية فى ذاتها ، ولما كانت أسمى تعبير عن روح العالم ، فلا يمكن أن يتم تطور روحى فكرى خارج نطاقها ، كما لا يمكن أن يتم تطور طبيعى خارج نطاق الإنسان .

والفرد قادر على أن يعمل عملاً أنانياً دون ما تفكير فى الغير ، وتمدّد يتبع غرائزه كالحیوان . حين يسلك هذا المسلك يخرج عن دائرة الارتباط بالفكر ، فالفكر فيه نائم ، ولذلك يغدو عبداً للخطأ ومطية للرغبة . ولكنه حين يسعى للتوافق مع الفكر يعبر عن إرادته ، ويقدر نجاحه فى ذلك يكون فهمه لغايات الفكر البعيدة ، ويقدر تحقيقه لالتزامات الفكر السليمة يغدو حراً . فحرية الفرد ليست اختياراً مجرداً بل هى إرادة ما هو معقول ، ما يتسق مع الفكر . والدولة هى خير مرشد للفرد فهى التى تبين له أن إرادته تلزمه بأن يتبع العقل .

ثالثاً — نصوص مختارة من « ظاهريات الفكر »^(١)

فى الإدراك : « إننى أدرك الشيء كواحد ، وعلى أن أجعل طابع « الواحد » ثابتاً له . وإذا حدث أثناء الإدراك شيء متناقض لهذا لوجب على أن أفسره على أنه منتم لفكرى . والآن ، ثمة كیفیات متنوعة قائمة فى

(١) النصوص مأخوذة من ترجمة « بايل » الإنجليزية ، و ترجمة « هيپوليت » الفرنسية :

The Phenomenology of Mind, translated by J.B. Baillie, London, 1931.

La Phénoménologie de l'Eprit, traduction de Jean Hyppolite 2 vols., Paris, 1931-1941.

الادراك تبدو في كفيات للشيء ولكن الشيء « واحد » ونحن نكون في أنفسنا على بينة بأن هذه الكفيات تعدد ، وأن الشيء لم يعد وحدة . فهذا الشيء هو في الواقع أبيض في نظرنا ، وله مذاق في لساننا ، ومكعب في لمسنا ، وهكذا . فتعدد هذه الجوانب لا يأتي من الشيء ولكن منا ، ونجد أن هذه الكفيات كلها منها منفصل عن الآخر ، ذلك لأن الأعضاء التي تأتي بها متميزة في ذاتها ، فالعين متميزة عن اللسان وهكذا . وبالتالي فنحن بمثابة الوسيط الكلي ، تكون عنده هذه العناصر منفصلة بعضها عن البعض موجود كل منها بذاته . ومن ثم فنحن حيث اعتبارنا لأنفسنا كوسيط تنتمي فيه الكفيات إلى تفكيرنا ، نحفظ بتجانس الشيء وحقيقته « كواحد » ونحافظ عليه .

(ص ١٦٩ - ١٧٠ ترجمة بايلي - ص ١٠٠ ج ١ ترجمة هيبوليت) .

العقل الملاحظ : « إن العقل كما يفتق مباشرة في شكل وعي يقيني بكونه الحقيقة كلها ، يتخذ الحقيقة في معنى الوجود المباشر ، وكذلك يأخذ وحدة الأنا مع الوجود الموضوعي ، بمعنى الوحدة المباشرة ، وحدة لم يفصل العقل فيها بعد - ثم يوحد ثانية - لحظات الوجود والأنا ، أو بعبارة أخرى الوحدة التي لم يصل العقل بعد لفهمها . فالعقل من ثم حين يظهر كوعى ملاحظ يستدير إلى الأشياء بفكرة أنه يأخذها كأشياء حسية مقابلة للأنا . ولكن عمله الفعلي يناقض هذه الفكرة . ذلك لأنه يعرف الأشياء ، فهو يحول طابعها الحسي إلى تصورات . أعني إلى نوع من الوجود هو في ذات الوقت أنا ، فهو يحول الفكر إلى فكر موجود ، أو الموجود إلى موجود مكون تكويناً فكرياً ، ويؤكد بذلك أن للأشياء حقيقة من حيث كونها مجرد تصورات » .

(ص ٢٨٢ ترجمة بايلي - ص ٢٠٥ ج ١ ترجمة هيبوليت) .

العقل المقتن : « ... وثمة أمر آخر مشهور مفاده : « أحب لجارك ما تحب لنفسك » وهو موجه إلى أي فرد في علاقته بفرد آخر ، وهو يؤكد هذا كقانون يجري بين كل فرد وآخر ، أعني علاقة أو شعوراً . إن الحب الفعلي يستهدف محو الشر عن شخص واثبات الخير له . ولكن نفعل ذلك علينا أن نميز ما هو الشر وما هو الخير المناسب لمواجهة هذا الشر ، وم تتألف بوجه عام سعادة الفرد . فينبغي أن نحبه بذكاء ، فالحب الغبي يجلب له سوء ، ربما أكثر مما تجلب له الكراهية . إن الفعل الطيب الحقيقي ، في أغنى وأهم شكل له يتمثل في العمل الكلي الذي نهض به الدولة . وهو عمل لو قورن بعمل الفرد الجزئي ليدا هذا إلى جانبه عملاً تافهاً لا يكاد يستحق الحديث عنه .

« إن الجوهر الأخلاقي الصميم ليس له مضمون فعلي في ذاته ، وإنما هو فحسب مقياس لتقرير ما إذا كان مضمون ما قادراً على أن يكون قانوناً أو لا . . . ما إذا لم يكن المضمون يناقض ذاته . فالعقل كمقتن لا يعدو كونه معياراً ، فبدلاً من أن يضع القوانين ينهض بفحص ما هو موضوع بالفعل » .

(ص ٤٤٣ - ٤٤٤ ترجمة بايلي - ص ٣٤٦ - ٤٨ ج ١ ترجمة هيبوليت) .

العدالة : « إن الكل هو توازن ثابت لجميع الأجزاء وكل جزء هو فكر في لبه ، فكر لا يبحث عن إشباع فيما وراء ذاته ، ولكن لديه الإشباع من ذاته من حيث كونه في حالة توازن مع الكل . هذا التوازن لا يمكن أن يعيش إلا إذا انخرطت فيه عدم المساواة ، فيختل . وبالعادلة يعود سيرته الأولى . فالعدالة ليست مبدأ دخيلاً ، وهي ليست كذلك عملاً مشيئاً يتمثل في تبادل الحقد والغدر والجحود بطريقة غير معقولة تخضع

للاعتباط والصدفة ، تطبق القانون بنوع من الارتباط غير المعقول ، دون أية فكرة ضابطة أو فعل ضابط باقتراف الذنب أو اسقاطه ، دون أى وعي بما ينطوى عليه ذلك . فعلى العكس من هذا ، وجود العدالة فى القانون الإنسانى معناه العودة إلى الكل ، إلى الحياة الكلية للمجتمع يجمع شمل العناصر التى تبددت بعيداً عن توازن وتناغم الكل . . . بهذه الطريقة تكون العدالة هى الإرادة الواعية بذاتها للكل .

(ص ٤٨٠ ترجمة بايلي - ص ٢٨ ج ٢ ترجمة هيبوليت) .

الفرد والدولة : « الذهن الواعى بذاته ، لا شك يجد فى سلطة الدولة حقيقته العارية البسيطة ، وبقاءه . ولكنه لا يجد فيها فرديته من حيث هى كذلك ، فهو يجد وجوده الجوهري ، ولكنه لا يجد فيها ما يكون

عليه لذاته . فهو يجد أن الفعل من حيث هو فعل فردى ينبذ بالأحرى ويطرح جانباً ويستعاض عنه بالطاعة » .
(ص ٥٢٢ ترجمة بايلي - ص ٦٢ - ٦٣ ج ٢ ترجمة هيبوليت) .

« والنمط النبيل للوعى يجد ذاته إذن فى ارتباطه بسلطة الدولة ، بمعنى أن هذه السلطة ليست ذاته بل هى قبل كل شئ جوهر كلى ، يجد فيها الذهن تحقيقاً لوجوده الجوهري ، ويكون على وعى بغرضها ومضمونها المطلق . وإذا يرتبط الوعى ارتباطاً إيجابياً بهذا الجوهر ، فإنه يقف موقفاً سليماً من أغراضه الخاصة ومن مضمونه الخاص ووجوده الفردى ، ويعتمد إلى طمسها . هذا النمط من الوعى هو بطولة العمل ، هو الفضيلة التى تضحى بالوجود الفردى من أجل الكلى ، وتفسح من ثم لهذا الكلى فى الوجود » .
(٥٢٦ ترجمة بايلي ٦٦ ج ٢ ترجمة هيبوليت) .



ديوان شعر كاتوللوس

بمقام
الدكتور محمد عبد الرحيم بنور

والهجاء وفي مسراتهما وآلامهما وفي اخلاصهما الصادق
وثباتهما في الحياة وملاحظتهما الدقيقة ونظرتهما إلى
العالم المحيط بهما وفي قوة شعورهما وتعبيرهما البسيط
المهادف وجهما للأشياء الجميلة في الطبيعة ؛ تلك
الأشياء التي كانا يتفعلان بها .

ويضعه بعض الأدباء في مصاف الشعراء من أمثال
« دى موسيه » و « كيتس » ولسلاسة شعره وتدقيقه
وضعه « سوينبرن » Swinburne إلى جانب أعظم الشعراء
الغنائيين ماعدا « سافو » و « شيلي » من بين الذين
يعرفهم « سوينبرن » ، وعندما علق على اشعاره
« إيليس » Ellis و « منرو » Munro اللذان عكفا
على دراسة كاتوللوس ، نظرا إليه كشاعر في مرتبة
« سافو » و « الكايوس » إن كاتوللوس نفسه تقيساً
بالتلود لشعره . ويظهر هذا التنبؤ من وعده لأصدقائه
بديع خالده ، ولأعدائه بخزى على مر الأيام . وقد
تحقق هذا التنبؤ .

لقد أخذ كثير من أدباء العالم بشعر كاتوللوس
فترجموا أجمل أشعاره أو حاكوها ويكفي أن نذكر

كانت شهرة كاتوللوس الشاعر الروماني عظيمة
بين معاصريه في القرن الأول قبل الميلاد واستمرت
مع الأجيال اللاحقة . لقد كان شاعراً غنائياً يفوق
أى كاتب قديم . وذلك لما امتازت به أشعاره من
التعابير السلسة ذات اللغة الموسيقية ومن إبرازه لشعوره
الشخصي ولا سيما تجاه سيدة ألهمت عواطفه ودفعت
حبه إلى مرتبة تقرب من العبادة . ولم يعبر أى شاعر
روماني آخر تعبيراً مباشراً عن الطبيعة والحياة الإنسانية
بصدق مثلاً عبر كاتوللوس عن حبه الأول أو عن
سعادته وآلامه . إنه قدم لنا تجاربه وعواطفه الخالية
من الزخرف في صورة صادقة وعبارات حية .
وتحمل قصائده طابع المصولة والطرافة والوضوح
والتدفق الطبيعي وهو يضاهي هذه الصفات الشعراء
الغنائيين العظام في بلاد اليونان ويفوق في الوقت نفسه
جميع من سبقه ومن خلفه من الرومان .

وهناك من يشبهه بالشاعر الاسكتلندي « روبرت
بيرنز » وذلك لاتفاقهما في عواطفهما الجميلة الرقيقة
وفي طبيعتهما المتحركة وفي قدرتهما العظيمة على الحب

بعضهم وهم من أدباء الإنجليز : «بوب» Pope و «كولى» Cowley و «والسن» Walsh و «أولد هام» Ooldham و «بن جونسون» Ben Jonson وغيرهم . وكان «هريك» من أهم شعراء الإنجليز المعجبين بكاتوللوس ، فقد كتب «هريك» على غرار كاتوللوس مقطوعات غنائية قصيرة ، كما كتب عدة أغاني للزواج (epithalamia) وأهاجى كثيرة ومراثية عن موت أخيه . ولأوجه الشبه بينه وبين كاتوللوس أطلق بعض النقاد عليه «كاتوللوس الإنجليز» English Catullus . وهناك شبه بين الشاعرين في الموضوعات والأسلوب ، سوى أن شعور كاتوللوس يبلغ ذروته في الانفعالات الصادقة بالحب والكراهية تلك الانفعالات التى تتدفق من قلبه . أما مشاعر هريك فهى نتيجة لتجارب بارعة من التخيل استوحى شخصياتها من نسج اخیاله .

ولد «كاپوس فاليريوس كاتوللوس» C. Valerius Catullus حوالى سنة ٨٤ ق م . فى بلدة «فيرونا» بشمال إيطاليا . وكان والده من الرجال المعدودين ويمتلك إقطاعية ومزلا ريفياً فى شبه جزيرة «سيرميو» حيث بحيرة «جاردا» التى كانت تذهب إليها أسرته فى الصيف . ومن المحتمل أن كاتوللوس كان يقضى الصيف والخریف بها بينما كان يقضى الشتاء والربيع فى موطنه «فيرونا» ومن المحتمل أيضاً أنه تلقى بها علومه فى البلاغة التى كان يهتم بها الرومان التى كانت تكون جزءاً هاماً فى التعليم عندهم ، ومن الجائز أنه أضاف إلى هذه الدراسات تعاليم «فاليريوس كاتو» وقد ذكر المؤرخ «سويتونيوس» أن «كاتو» كان يحاضر أبناء الأثرياء فى الشعر بالقرب من «فيرونا» . ويعتبر «كاتو» أول من عرف الرومان

بشعراء الإسكندرية وكان له تلاميذه وتكونت على يديه مدرسة من الشعراء الشبان . وأصبح كاتوللوس بمساعدة أستاذه «كاتو» على علم بشعراء اليونان من جميع العصور منذ هوميروس حتى شاعر الإسكندرية «كاليماخوس» .

وكما كانت «فيرونا» ميداناً لتعاليمه كانت أيضاً مسرحاً للمذاته ، ذلك أن شاعراً غصاً ذا أب ثرى مثل كاتوللوس لابد أن تفتنه مظاهر الحياة البهيجة فى هذه المدينة التى خلعت عليها الطبيعة محاسنها لإذ يحيط بها الجبال التى تغطيها الثلوج فى الشتاء وتكسوها للكروم الخضراء فى الصيف ، ويحيط بها النهر فى شكل ثلثى دائرة كما تجملها بحيرة «جاردا» القريبة منها والتى تعتبر من أجمل بحيرات إيطاليا . وبما لاشك فيه أنها كانت قديماً — كما هى الآن — محاطة بمروج خضر تنمو فيها الأعناب وأشجار الزيتون وغيرها . ولا غربة فى أن يلهم مثل هذا الجمال شاعرية شاب مثل كاتوللوس . ولاشك أن مثل هذا الشاب الغض الذى ينتمى إلى أسرة ثرية عرضة للانغماس فى اللهو والملاذات . وترسم لنا مقطوعاته الشعرية (٣٢ ، ٤١ ، ٦٧ ، ١٠٠ ، ١١٠ ، ١١١) صورة عن حياته فى فيرونا ومنها نجد أنه كان له أصدقاء من شباب فيرونا يشاركونه حياته العابثة ، وهو يسجل فى هذه المقطوعات غرامياته مع النساء المتزوجات والعاهرات فى بلدته . وبذلك نجبرنا — من خلال أشعاره — أنه بدأ حياته شاعراً غزلاً ورجلاً محباً للملاذات فى أيام شبابه الأولى وقد شجعتة الحالة التى وصلت إليها المرأة فى عصره — كما شجعت غيره من الشبان — على حياة العبث واللهو . ذلك أن الحالة السياسية والاجتماعية قد انهارت تدريجياً منذ نهاية الحرب البونية بين روما وقرطاجنة . فقد ساء

سلوك حكام الرومان الذين بسطوا سلطانهم على أمم كثيرة وأصبحوا قادرين على حكم أنفسهم بما أدى إلى نشوب ثورات وحروب أهلية متتابعة استمرت قرابة خمسة أجيال وتركت روما في حالة سيئة سواء من الناحية السياسية أو الاجتماعية . كذلك تحطمت الأسس المتينة التي كانت تقوم عليها الأسرة الرومانية في العصور القديمة ، فابتعد أفرادها عن البساطة والأخلاق القويمة التي كان يتحلّى بها الرومان . وتمتد جذور هذا التحول في الواقع إلى ما قبل عهد قيصر ، ففي الفترة بين موت « جراكوس » (١٢٣ ق . م) وموت سلا (٧٨ ق . م) تحررت الزوجة والابنة من رقابة الزوج والوالدين ، ويدلنا على ذلك استنكار بعضهم لهذه الفوضى ، حتى قال أحد النقاد في مجلس الشيوخ الروماني : « إن النساء سوف يجعلن من أنفسهن سادة لنا » . لقد أصبح لهن من الحرية ما يفوق ما كان للرجال ؛ بل كان لهن من البذاءة ما يخجل منه الرجال أنفسهم . والأدب اللاتيني - خلال السنين الأخيرة من الجمهورية وأوائل عصر الإمبراطورية - مليء بالأمثلة على تلك الإباحية ، وهاك - على سبيل المثال - ما يصف به المؤرخ « ساللوس » السيدة « سمبرونيا » والدة « ديكيموس بروتس » ، والتي كان لها ضلع في مؤامرة « كاتيلينا » ! إذ يقول : « لقد جباها الحظ الجمال والأصل العريق ، وكانت قريبة العين بزوجها وأطفالها ، ولها إلمام بالأدب اليونانية والرومانية ، وكانت كذلك مدربة على الرياضة والرقص بما يتجاوز ما تتطلبه المرأة النبيلة ، وهي على معرفة بمعظم تلك الفنون التي تعرض وسائل التسلية . ولكن ليس للشرف أو العفة أية قيمة عندها ولم تكن تقيم وزناً للمال أو السمعة الطيبة . لقد أطلقت العنان لزوجاتها ،

حتى أنها كانت تبدأ في مطاردة الرجال الغرام ولا تنتظرهم حتى يقوموا بالخطوة الأولى » وقريباً من هذا الذي تحدث به « ساللوس » عن « سمبرونيا » ما ذكره المؤرخ « تاكيتوس » عن ابنة « أوغسطس » وحفيدته اللتين كانتا تدعى كل منهما « جوليا » . وكذلك ما ذكره الشاعر « جوفيناليس » عن « ميسالينا » زوجة « كلاوديوس » ووصفه إياها بالتهتك والفجور وكيف أنها كانت تشبه العاهر .

ولقد كانت « لسبيا » عشيقة شاعرنا كاتوللوس واحدة من هؤلاء النسوة المتحركات . وكان اسمها هذا الموجود في أشعار كاتوللوس رمزاً مستعاراً لشخصية « كلوديا » زوجة « ميتيللوس » الذي قام بدور هام في هزيمة قوات « كاتيلينا » المسلحة وكافأه على ذلك شيشرون بمنحه حكم ولاية بلاد الغال "Gallia Cisalpina" وقد رحل « ميتيللوس » في ربيع سنة ٦٢ ق . م مع زوجته إلى بلاد الغال لحكم الولاية ، ومن المحتمل أنه خلال العام الذي كان فيه « ميتيللوس » حاكماً على هذه الولاية قابل كاتوللوس « كلوديا » في فيرونا وبدأت قصة غرامهما التي يمكن تتبع مراحلها المختلفة في مقطوعات كاتوللوس الذي كان حينئذ في العشرين من عمره تقريباً . وربما كانت له تجارب عاطفية مع أخريات مثل « إيسيثيلا » و « أوفيلينا » وغيرها . ولكنه كان أكثر تعلقاً بلسبيا إذ استمرت علاقته بها مدة طويلة . ولم يكن حبه للمعشوقات الأخريات كحبه للسبيا عميقاً صادراً من أغوار نفسه . لقد كان لقاءه لها في « فيرونا » نقطة تحول في حياته وكتاباته .

وفي سنة ٦١ ق . م تبع محبوبته إلى روما حيث الحياة الصاخبة التي تختلف عن الحياة في فيرونا وانضم

إلى زمرة رجال الأدب من الشعراء الشبان تلك الزمرة التي كانت مكونة من شعراء صغار السن أتي معظمهم من شمال إيطاليا وجميعهم يدينون بالولاء لفاليريوس كاتو . وكانوا معجبين بمدرسة الإسكندرية ونظروا إلى فهم نظرة جدية وأنفقوا من وقتهم الكثير في مناقشة المبادئ التي عليهم أن يتبعوها في كتاباتهم . وكانت نتيجة حركتهم النقدية رفع الأدب اليوناني إلى مكانة سامية وإظهار ما كان عليه الشعر اللاتيني الأول من خشونة وطابع فج . وفي ذلك العصر ابتعد الشعراء عن التراجيديات وملاحم اليونان الطويلة وانجهوا إلى شعر الإسكندرية الذي كان أكثر سهولة وقلدوه . وكان شعر الإسكندرية يختلف في شكله ومضمونه عن شعر العصر الهيليني ، إذ كانت الإسكندرية العاصمة الأدبية للعالم اليوناني منذ سنة ٣٠٠ ق . م حتى سنة ١٤٥ ق . م تقريبا وكانت في عصر البطالمة ميدانا لحركة أدبية واسعة تشع في متحف الإسكندرية ومكتباتها ولم يقتف أدباؤها آثار هوميروس والعصر الأثيني بل طرقتوا الملحمة القصيرة ، و « الأناشيد » و « الأليجية » (أشعار تظهر الحزن والأسى) و « الأبيجرامات » (مقطوعات شعرية قصيرة لاذعة) و « الأساطير » وغيرها . وابتدأ الشعراء يعبرون عن مشاعرهم وظهرت روح رومانتيكية في كتاباتهم .

ويظهر تأثير مدرسة الإسكندرية بوضوح في شعر كاتوللوس الذي رأى أن لشعراء الإسكندرية الصدارة من ناحية الأسلوب كما يعترف كاتوللوس نفسه بفضل أدباء الإسكندرية إذ يذكر في السطر الأول والثاني من مقطوعته (١١٦) أنه يرسل إلى « جيليوس » مقطوعة ليست من بنات أفكاره بل من شعر « كاليماخوس » الشاعر اليوناني وكما يظهر من مقطوعته الخامية والستين

أنه كان يكتب متمثلا أعمال « كاليماخوس » ، ونحن نعلم كيف أن مقطوعة كاتوللوس « خصلة برونيكيس » (٦٦) وهي أربعة وتسعون بيتا ومعظمها ترجمة عن الشاعر كاليماخوس ، ومن حسن الحظ أن عثرنا على عشرين بيتاً من مقطوعة « كاليماخوس » التي تحمل نفس العنوان وتدل على أمانة كاتوللوس في ترجمتها . كما توجد لكاتوللوس مقطوعات أخرى تدل على بعض مظاهر شعر الإسكندرية كالملحمة الصغيرة الرابعة والستين والتي تدور حول « تيسيوس وأريادني » : ولقد كانت الروح الرومانتيكية والفلسفية والترجمة الدقيقة ودراسة نظم الشعر وتقدير العبارة النادرة والبعد عن الأعمال المطولة والنفور من الشعر اللاتيني القديم — الأمر الواضح في كتابات الشعراء الرومان في ذلك الوقت — كانت جميعها من سمات مدرسة الإسكندرية . لقد ارتفع كاتوللوس إلى مستوى الشعراء اليونان أكثر من أي شاعر آخر في الإسكندرية بدراسته شعراء الإسكندرية واليونان فضلا عن أنه كان شاعرا مبتكرا كما سنوضح فيما بعد .

قضى كاتوللوس ثلاث سنين (٦١ — ٥٨ ق . م) في روما وربما في « بايبي » Baial بإقليم كيبانيا أوفي مكان ماسار مكرسا جزءاً من وقته للشعر ولكن اهتمامه الأكبر كان بمحبوبته « لسيا » ومخالطة أقرانه من الشبان أمثال « فاروس » و « فلافيوس » و « كاميروس » وعشيقاتهم . حدث في سنة ٥٧ ق . م أن قبل كاتوللوس وظيفة تحت حكم « ميمبوس » في « بيشنيا » بآسيا الصغرى وكان ميمبوس يهوى الشعر وربما كان هذا هو سبب اختيار كاتوللوس . وكان كاتوللوس يأمل أن يجمع ثروة من هذه الوظيفة بعد أن أصبح في حاجة إلى المال بسبب ما أنفقه على ملذاته . وبعد سنة من

عمله الرسمي عاد إلى وطنه كتيبا دون أن يحقق أميته من هذه الرحلة وقد عزى ذلك إلى مسلك «ميموس» السيء . وأثناء تلك الرحلة زار قبر أخيه الذي توفي فجأة في «ترواد» Troad ولا يعرف التاريخ الحقيقي لوفاته .

إن كاتوللوس كثيراً ما يشير في مقطوعاته إلى أخيه والأسى يملأ قلبه فقد أزعجته وفاته وسببت له حزناً عميقاً . إن ذهابه إلى «بيثينيا» ساعده على أن ينسى حبه للسبيا التي أخذت تغير من سلوكها معه ، ولو إلى حين . وقد أوحى له الشرق بموضوعات جديدة إذ كان على اتصال بشعر الإسكندرية مما ألهمه مقطوعته «أتيس» Attis التي كانت بعيدة عن الروح والحياة الرومانية واليونانية بل كان لها علاقة بأرض «فريجيا» وأما كن عبادة الإلهة «كوبيلي» Cybele وقد هيأت له أيضاً كتابة مقطوعته المشهورة «جيليوس وثيتيس» Peleus et Thetis فاستمد بعضاً من مادتها أنشاء مروره بجزر اليونان . إذن فقد عاد كاتوللوس إلى وطنه في ربيع سنة ٥٦ ق . م ، وقد وصف رحلة عودته في قارب شراعى اشتراه خصيصاً لهذه الرحلة في مقطوعته الرابعة . قضى كاتوللوس بعد عودته من رحلته ، السنتين الأخيرتين من حياته ينتقل بين «سيرميو» Sirmio ، التي تقع على الشاطئ الجنوبي لبحيرة «جارداء» وبين «فيرونا» وكان يتردد على روما في زيارات قصيرة :

جرى معظم الأدباء على تقسيم مقطوعات كاتوللوس إلى ثلاثة أقسام :

أولها : المقطوعات الأولى حتى المقطوعة الستين ، وهي مقطوعات قصيرة بعضها يحمل الطابع الغنائي أو العاطفي أو طابع المرح أو طابع السخرية والهجاء .

ثانيها : مقطوعات أربع أطول من المقطوعات السابقة ، اثنتان جعلهما من أناشيد الزواج ثم مقطوعة يعبر فيها عن عبادة «أتيس» Attis ثم ملحمة قصيرة عن قصة «بيليوس وثيتيس» .

وثالثها : المقطوعات التي تبدأ من الخامسة والستين وتنتهى بالمقطوعة السادسة عشرة بعد المائة ، وهي مقطوعات قصيرة ولها طابع الاليجرام (الأمهجة) وهي متنوعة في محتوياتها والروح التي كتبت بها مثل المقطوعات الستين الأولى . ونجد المقطوعات الخاصة بمحبوبته «لسبيا» في ثانيا المجموعة الأولى والثالثة .

وقد كان ديوان كاتوللوس صورة صادقة لأفراحه وأثراحه التي واجهته في حياته ، والمقطوعات التي تحتويها ذاتية ، ولا نستثنى منها إلا خمس مقطوعات أو ستاً ، صور فيها حبه وكرهه ، سعادته وبؤسه ، وإعجابه واحتقاره .

وكان حبه للسبيا أعظم بواعث سعادته وحزنه وأظهر مقدرته الشعرية في أوج قوتها . إن شعر كاتوللوس العاطفي كان السبب الرئيسي في شهرته فقد عرف بأنه شاعر الغزل . وهو قد خاض نهار هذه التجربة العاطفية ولم يحك لنا في شعره حب غيره فكان كلامه عن الحب نابعاً من أعماق نفسه . وقد تغنى كاتوللوس بسببها التي لم تكن سوى «كلوديا» Clodia ابنة «أبيوس كلاوديوس» وأخت «يوبليوس كلاوديوس» ، عدو شيشرون ، وزوجة «كوينتوس كايكيلوس ميتيللوس كيلر» . ونخبرنا الشاعر «أوفيدوس» أن المقصود من اسم «لسبيا» هو إخفاء الاسم الحقيقي^(١) . وكذلك يذكر «أبوليوس»

Apuleius (القرن الثاني بعد الميلاد) أن الاسم الحقيقي للسبيا هو «كلوديا»^(١). ويؤكد حقيقة كلامه ذكره في نفس المكان محبوبات الشعراء الآخرين أمثال «تيبوللوس» و «پروپرتيوس» وغيرهما تحت أسماء مستعارة ، فيقول مثلاً إن محبوبة «پروپرتيوس» وهى «كينثيا» كانت «هوستيا» ويشير كاتوللوس نفسه في مقطوعته السابعة والسبعين التى كتبها فى سنة ٥٨ ق. م إلى «ماركوس كاليبوس روفوس» الذى أصبح عشيق «كلوديا» فى أواخر سنة ٥٩ ق. م وبذلك سلب كاتوللوس أعز ما يملك وقد كان «روفوس» يعيش معها فى منزلها على تل البلاتينوس وقد اتهمت لسبيا أخيراً «روفوس» الذى دافع عنه شيشرون فى خطبته المعروفة «دفاعاً عن كاليبو» Pro Caelio . كما يتحدث كاتوللوس فى مقطوعته التاسعة والسبعين عن «لسبيوس» Lesbius رامزا بذلك إلى أخى «لسبيا» ويطلق عليه لقب «الجميل» Pulcher : وهذه الملحة كثيراً ما يتندر بها شيشرون على اسم «كلوديوس» ويشير إلى علاقات العشق بين «كلوديا» وأخيها «كلوديوس» . وتقدم هذه الكلمات البرهان على صحة رأى القائل بأن «لسبيا» هى «كلوديا» . بعد أن تعرف كاتوللوس على لسبيا التى ملكت عليه شغاف قلبه اتخذ شعره صيغة جديدة . حقاً إن كاتوللوس قد ذكر أسماء بعض من محبوباته فى قصائده مثل «هيسيثيلا» وغيرها ولكن حبه لم يكن متغلغلاً فى أغوار نفسه وعلى العكس من ذلك عندما كان يتغزل فى لسبيا فإن قلبه كان يهمس باسمها فى كل بيت . كان كاتوللوس حينذاك فى العشرين من عمره وكانت لسبيا تكبره بعشر سنين تقريباً أى كانت

Apul. Apol. 10.

(١)

تقرب من السن الذى تعتبر فيه المرأة — كما اعتقد الشاعر «أوفيدىوس» — فى ذروة جاذبيتها وفتنتها "femme de trente ans" . ولا نشك فى أنها كانت جميلة وقد خلج عليها شيشرون صفة «عيون المها» . تلك الصفة التقليدية التى كانت تطلق على ملكة السماء . وقد اعتبر كاتوللوس شبيهة بالإلهة «جونو» فى جمالها وعظمتها كزوجة للإله «جوبيتر» .

وأول مقطوعة يتحدث فيها كاتوللوس عن محبوبته لسبيا هى المقطوعة الحادية والخمسون وتصف ولع كاتوللوس بحبها وكيف أنه كان كالمتعبد أمام معبودته فقد سلبته حواسه فألجم لسانه واضطربت أوصاله ، وأخذت أذنيه دوامة من الأصدااء وعلت عينيه غشاوة من ظلام دامس . وتعتبر هذه المقطوعة ترجمة عن الشاعرة اليونانية «سافو» مع بعض التصرف . وربما كان تهيبه فى كتابته للأشعار هو الذى دفعه لأن ينقل أفكار غيره وكلماته ، ولكن كاتوللوس لم يدرك أن حبه للسبيا يختلف فى كثير من الوجوه عن حب سافو لصديقها . ويقال إن سافو بأبياتها الموجهة إلى إحدى فتيات جزيرة «لسبوس» قد أوحى إلى كاتوللوس بأن يستخدم لفظ «لسبيا» كاسم مستعار لحبيبتة . وربما كتب كاتوللوس هذه المقطوعة فى سنة ٦٢ ق. م ولا شك أنها أدخلت السرور على قلب محبوبته وأنها قربته منها وأصبح صديقاً لها . ويتحدث فى مقطوعته الثانية عن عصفور محبوبته المدلل وكيف كانت تلعب معه وتضمه إلى صدرها وتقدم له أصبعها فيحاول نقره وكأن ذلك ملوى وعزاء لها عن بعد حبيبها (كاتوللوس) . وكيف أنه كان يتمنى أن يلعب معه مثلاً تفعل حتى يكون ذلك عزاء له أيضاً عن بعد محبوبته (لسبيا) . ثم يتحدث فى مقطوعته الثالثة عن موت هذا العصفور

والأسى بملأ قلبه . إن شعره عن عصفور محبوبته يضم أحياناً تذوَّب رقة وبهجة ، كما نلاحظ فيها حالة الهذيان التي تصاحب العواطف المتأججة . وقد كتب هذه المقطوعات الثلاث غالباً في فيرونا في تاريخ لا يتعدى بداية عام ٦١ ق . م . ويبدو فيها كاتوللوس على أنه معجب ولهان . أما المقطوعتان التاليتان وهما « دعوة للحب » - الخامسة - و « قصة القبلات » - السابعة فيحتمل أنهما كتبتا في روما حيث تبع « كلوديا » في سنة ٦١ ق . م . ويبدو منهما أن لسيا قد فتحت له قلبها . كما يظهر فيهما فرط سروره برضاها وقبولها إياه كحبيب ، إذ يقول في قصيدته « دعوة للحب » :
يا عزيزتى لسيا - دعينا نحب ونحب ولا نأبه
لشائعات العجائز ... إن في استطاعة الشموس أن تغرب وتشرق ثانية ولكن إذا انطفأ ضوءنا القصير فاننا سوف تنام معاً في ليل أبدى . امنحني ألف قبلة ثم مائة ثم ألفاً ثم مائة أخرى . وعندما نحصل على آلاف القبلات فسوف لا نعرف عددها ويمسى الحسود تائباً لا يدري من عددها شيئاً .

ومن هاتين المقطوعتين اقتبس كثير من أدباء الإنجليز .

ويقول كاتوللوس في مطلع « قصة القبلات » .
« إنك تسألينى يا عزيزتى لسيا كم من القبلات تكفينى أو تزيد على حاجتى - أريد من القبل عدد حبات الرمل في ليبيا التي تشاهد على سواحل برقة المعطرة بين معبد جوبيتر (آمون) وقبر « باتوس » القديم والمقدس . أو كعدد النجوم التي تشاهد المحبين في هدوء الليل ... » .

وتعد هذه المقطوعات الخمس أول مظاهر الحب عند كاتوللوس وتلمح فيها كذلك سعادته بذلك الحب

الموفق . ولكن يبدو أن كلوديا بعد ذلك أخذت تغير من سلوكها معه وأخذت تختار آخرين من المعجبين . وربما كانت الفرصة سانحة في بلدة مثل فيرونا حيث حياة الريف المملة - أن يستحوذ شاب شاعر على قلب تلك السيدة اللعوب ولكن الأمر كان يختلف في مدينة كبيرة مثل روما حيث الملذات العديدة وحيث تجمع حولها كثير من المعجبين ، كل يطلب ودها ، ويمكن أن تختار من يحلو لها ، خاصة وأن أعباء زوجها قد زادت وانشغل عنها بواجباته الكثيرة . ويبدو لنا ذلك جلياً من مقطوعته الثامنة والستين حيث يتحدث عن عدم إخلاصها ولكنه يأمل في الوقت نفسه أن يكون حينها المفضل فيقول : « إنها لا تقنع بكاتوللوس وحده إلا أنني سوف أتحمّل خداعها الموقت » .

وما زال كاتوللوس يعتقد أنها ملك له وحده وبطريقة تدعو إلى الرثاء يحذر المعتدين على حقه من غرمائه مثل « كوينتيوس » و « رافيدوس » و « جيليوس » ففي المقطوعة الثانية والثمانين مثلاً يقول :

« أى يا كوينتيوس ، إذا أردت أن يدين كاتوللوس لك بعينه أو بأى شيء آخر أعز لديه من عينيه ، فلا تغتصب منه ما هو أعز كثيراً عنده من عينيه أو من أى شيء أعز منهما » .

وإذن فقد أصبح لكاتوللوس غرماء في حبه لسيا وأصبح - كما يقول - محباً صابراً ولكنه لم يكن في الحقيقة كذلك بل كان بعيداً عن السعادة وأخذ في شعره منذ ذلك الحين يعزف على أوتار أخرى .

وأما قصائده التي تم عن الهجر فن المحتمل أنها كتبت أثناء حياة « مينيلوس » أى في سنة ٦٠ أو في أوائل سنة ٥٩ ق . م ولكن في أواخر سنة ٥٩ ق . م مات زوجها ويشك في أنها قد دست له السم وقد

شبهها « روفوس » بكلايتمسترا (التي قتلت زوجها
« أجا ممنون ») وكان بطبيعة الأمر ، أن تظهر
« كلوديا » شيئاً من الاحترام عند ما كان زوجها على
قيد الحياة وكان لها العذر في موقفها من شاعر عاشق
ولها . ولكن بعد وفاة زوجها أطلقت لها الحرية .
حقاً إنها أصبحت تحت إشراف أخيها « سكسنوس »
كلوديوس بولكر « علو شيشرون اللود ولكن لم
يمنعها هذا الإشراف من أن تصبح حرة لها استقلالها
وهي حينذاك أرملة في الخامسة والثلاثين ولها ثروة
واسعة . وكان أول عمل قامت به واستغلت فيه هذه
الحرية هو استقبالها « ماركوس روفوس » في منزلها
على تل الپلاتينوس وكان « روفوس » صديقاً حميماً
لكاتوللوس ومن أعظم الرجال المخاطرين في عصره .
أما كاتوللوس فقد تأثر بهذه العلاقة التي كانت بين
« كلوديا » و « روفوس » والتي كانت ضربة قاسية
موجهة إليه فوجه إليه كلماته اللاذعة في مقطوعته
السابعة والسبعين :

« أي ياروفوس : يا من ضاعت ثقتي فيك كصديق
عبيثاً وهباء ... أتداهني وتلهب أحشائي وتسلبني ،
أنا التمس ، جميع مسراتي ؟ لقد سلبتني إياها ، باسم
حياتي القاتل وباطاعون صداقتي . إنه ليحزنني الآن أن
تلطخ شفقي محبوبتي العذبتين بقبلاتك الدنسة : لكنك
لن تنجو من العقاب إذ ستعلم جميع الأجيال بأمرك ؛
وستكون سيرتك مضغة في الأفواه لردح طويل من
الزمن » .

وكان من الصير عليه ، بطبيعة الأمر ، أن يتحرر
فجأة من صلته بها ، بعد أن علم بأمر خيانتها له .
وكان هناك صراع مستمر بين حبه إياها واحتقاره لها .
ونلاحظ ذلك في المقطوعة الخامسة والسبعين حيث
يكتب إليها مازجا للدم بماطفة الحب .

« لقد مافني تفكيري في خيانتك إلى الحد الذي
لا أستطيع أن أنجلي عن حبك مهما فعلت » . وفي
المقطوعة الثانية والسبعين يقول : « لقد عرفتك الآن
حقاً ، ولذا فاني بالرغم من ولعي بحبك أكثر من ذي قبل
إلا أنك في نظري أكثر احتقاراً وضعة » . وقد بلغ
الصراع بينه وبين عواطفه مداه في المقطوعة الخامسة
والثمانين حيث يقول :

« إنني أحب وأكره وبما تسأل ، كيف أفعل
ذلك ؟ لست أدري ، غير أنني أحس أن الأمر كذلك
وأنني أعذب » .

وبالرغم من أنه كان يوجه في قصائده اللوم للسبيا
إلا أنه كان يتحدث بضعف ويبدو من وقت لآخر
عبداً لها .

ففي المقطوعة الثانية والتسعين يقول : « إن لسبيا
تكيل لي الشتائم دائماً ولا تتوقف عن الكلام عني .
الموت لي إن لم تكن لسبيا تحبني ! إنني أبتهل إلى الله
أن أبتعد عنها نهائياً ، ولكن الموت لي إن كنت
لا أحبها » .

وفي المقطوعة الثامنة نلمح محاولته التخلص من
حبه لها ، ذلك الحب الذي جعله كالحنون :

« ابتعد أيها البائس ، كاتوللوس ، عن جنونك
واعبر ماتراه قد مضى وما ضاع قد هلك . إن الأيام
الحلوة قد أشرقت في وجهك يوماً ما عندما كنت
تذهب دائماً إلى حيث تقودك فتاتك التي أحبتها إلى
حد سوف لا يصل إليه حبك لأية فتاة أخرى » .

وقد استجمع كاتوللوس شجاعته وقرر أن يحرق
نفسه من علاقته بسبيا في ربيع سنة ٥٧ ق . م ، وقد
ساعده على ذلك أمران ، الأول هو وفاة أخيه في
« ترواد » Troad الذي حزن لموته حزناً عميقاً والثاني

هو قبوله لوظيفة في «بيثينيا» مع الحاكم الروماني «ميميوس» ، استقر رأيه إذن على تركه لسيا وكتب المقطوعة السابعة والثمانين ليودع ذلك الحب الذي كان بينهما : «لا يمكن لأية امرأة أن تقول بأن إنساناً قد أحبها حقاً بمقدار ما أحبتك يا عزيزتي لسيا ، ولم يكن هناك أبداً أى إخلاص لأى من عهود الحب مثلاً كان أمرى ظاهراً في حبي لإياك» .

وبعد سنة ٥٧ ق . م ، لم يشر إلى لسيا إلا بثلاث مقطوعات هي (٥٨ ، ٣٧ ، ١١) . رفع المقطوعة الثامنة والخمسين إلى «كاليبوس روفوس» حيث يتحدث عن حبه لسيا وكيف أنه قد أحبها أكثر من أى شخص آخر حتى من نفسه وكيف انحدرت إلى الحضيض وأصبحت كالبعى التى تنادى على الرجال :

«إنها لسيا التى أحبها وحدها كاتولوس أكثر من نفسه ومن جميع عقريه . إنها تنادى الآن ذرية «ريموس» الهام في مفترق الطرق والأزقة» .

أما المقطوعة السابعة والثلاثون فقد رفعها إلى صديقه «كورنيليوس» وذكر فيها كيف كانت لسيا غائصة في أعماق الرذيلة وقد اجتمع حولها العشاق من أمثال «إجناتيوس» وغيره في أحد بيوت الدعارة : «... إذ أن فتاتى التى هربت من بين أحضائى ، فتاتى التى أحبتها حباً سوف لا يعدل حبي لفتاة أخرى والتي أبلت في حبا بلاء حسناً قد جلست هناك في بيت الدعارة» .

ويعان في المقطوعة الحادية عشرة براءة من حب لسيا وهذه المقطوعة مرفوعة إلى صديقه «فوريوس» و «أوريليوس» حوالى أواخر سنة ٥٥ ق . م ويطلب منهما أن يحملوا رسالته الأخيرة إلى لسيا

ويحتمل أن لسيا قد أظهرت رغبها «انظر المقطوعة ١٦» في أن ينضم كاتولوس ثانية إلى زمرة أصدقائها . وتحتوى الرسالة على قذح لاذع موجه ضد لسيا مزوج بقوة في التخيل والتعبير عند تصويره لإقلاعه عن حبا نهائياً ، إذ يقول :

«احملاً هذه الكلمات القليلة الجارحة إلى فتاتى . دعاها تحيا وتسعد بعشاقها الذين تحتضن منهم ثلاثين في وقت واحد في حين أنها في الحقيقة لا تحب أى منهم ، بينما تحطم دائماً قلوبهم جميعاً . لا تدعها تنظر إلى حبي مرة أخرى بعين الماضى » ذلك الحب الذى سقط لسبب إثمها مثل زهرة على حافة سهل بعد أن خلدتها المحراث أثناء مروره عليها» .

وقد وصفها شيشرون بأشجع الصور في خطبته «دفاعاً عن كاليبوس روفوس» فيصمها بالفجور والتهتك والخلاعة . إن ما ذكره «كاتولوس» و «شيشرون» و «روفس» يعطينا صورة لشخصية «كلوديا» ومنها نلاحظ أنها كانت متبع إعجاب عاطفى . لقد كانت امرأة جميلة تشبه في مفاتها الإلهة «جونو» ذات مجلس شائق يأخذ بالباب معجبيها ، كما كانت على درجة من الثقافة استهوت رجال الأدب من شعراء وخطباء . وكان لها منزل على تل «البلاطينوس» قرب نهر التيبر حيث كانت تقضى ليالى الشتاء مقيمة الولائم والرقص وأنواع اللهو المختلفة ثم تذهب في الصيف إلى حمامات «بايى» منغمسة بصورة متحررة في أنواع التسلية المختلفة . ولكننا لا نستطيع قبل جميع الأوصاف التى خلعها على لسيا كل من «شيشرون» و «كاتولوس» ، ولا نتقبل مثلاً تأكيد قتلها لزوجها أو أنها كانت عشيقة أحبها «كلوديوس» إذ أننا لا نملك من

البراهين ما يؤيد مثل هذا الزعم . إن عداء «شيشرون» لكلوديوس وحقد كاتوللوس عليها كانا داعيين لأن يذيعا هذه الشائعات ولكن نستطيع أن نعتقد أن ما تحدثا به عن انغماسها في الملذات له نصيب كبير من الصحة .

وفي شعر كاتوللوس مقطوعات لا تنتظمها مجموعة مميزة ولكن يمكن أن يطلق عليها « شعر الإخوانيات » . وكلها تعبر عن المحبة الصادقة وإظهار لعواطف المودة إزاء أصدقائه ويمتزج فيها إحساسه بمشاعر أصدقائه السعيدة . ولقد كان شاعرنا بين القدماء فارس هذا الميدان دون منازع .

نشاهد ذلك مثلاً في كلماته عن صديقه الشاعر « كالفوس » الذي كشف عن العطف والحبو المودة عند ما يصف ليلة سارة قضياها معا وكيف أنه كان مشوقاً لرويته والتحدث معه ويناجيه بقوله « يا نورعيني » ويشيد فيها بمقدرة صديقه كشاعر ، كما يبدو لنا أنه يتواضع في تقديره لنفسه وعبقريته بالكلام عن مقدرة صديقه « المقطوعة الخمسون » ؛ بل إنه يذكر في المقطوعة الرابعة عشرة أنه يحبه أكثر من عينيه :

كان يكتب دائماً إلى أصدقائه مقطوعات تم عن حبه وتقديره الرقيق لهم . وكانت كلماته لهم تصدر عن قلبه وتكشف عن الحنين والمودة القلبية في قالب بديع من التعبير ، كما نرى في كلماته الطريفة ذات الملامح الفكاهية التي يناجي فيها أصدقاءه « فيرانوس » و « فابوللوس » و « فلاقيوس » و « كاميريوس » إنه يناجي « فيرانيوس » عند عودته من أسبانيا قائلاً : « يا فيرانيوس ، يامن تفوق مكانتك عندي ثلاثة آلاف صديق هل عدت إلى وطنك وإلى آلهة أسرتك وإلى أخيك الحبيب ووالدتك العجوز ؟ هل عدت ؟ يا للأخبار السارة لي ؟ إنني سوف أراك سالماً وأسمعك

تتحدث عن قبائل الأسبان وبلادهم وأعمالهم كما هي عادتلك . سوف ألتهم فاك وعيونك الفرحة عندما أعانقك أيها السعداء ، من أكثر مني فرحاً أو سعادة ؟ » (المقطوعة التاسعة) . كل كلمة في هذه القصيدة نسحرنا ببساطتها وتحل من الجملة في أنسب مكان ونحس فيها حرارة العاطفة التي صدرت عنها . ويذكر في مقطوعته الثالثة عشرة ، تلك التي تنسم بالمزاح والمرح أن صديقه « فابوللوس » سوف يتناول العشاء معه ولكنه يطلب من صديقه أن يحضر معه كل ما يلزم للعشاء من خر وفتاة جميلة وجميع أدوات التسلية ذلك لأن كيمس نفود شاعرنا قد خيم عليه العنكبوت ولن يقدم لصديقه إلا عطراً إذا داعب أنف « فابوللوس » سيطلب من الآلهة أن تحول جسده كله إلى أنف . ونلمح في هذه المقطوعة رقة كاتوللوس عندما يناجي صديقه قائلاً « يا صديقي الوسيم » وصراحته ودعابته عندما يتعرض لوصف كيمس نفوده الذي ضربت عليه العنكبوت بنفسها وكيف أن صديقه سوف يصبح كلية أنفاً عندما يحس رائحة العطر . وكان يرغب في أن يعرف كل شيء عن أصدقائه ويتوقع أن يجعلوه موضع أسرارهم وكان يبدي استعداده لأن يشيد بأعمالهم في قصائده وذلك كما نلاحظ في مقطوعته السادسة المرفوعة إلى « فلاقيوس » الذي يطلب منه كاتوللوس أن يفضي إليه بغرامياته وعشقه لأنه مستعد أن يشيد بها في شعر مرح . وكان يفتقد أصدقاءه عندما يتغيبون كما نلاحظ في المقطوعة الخامسة والخمسين التي يتحدث فيها عن « كاميروس » وكيف أنه أخذ يبحث عنه في كل مكان في المدينة وأن يظن أنه بين أحضان عشيقاته ولكنه سوف يواصل البحث حتى يلقاه مهما عانى من جهد .

وهناك مقطوعات يظهر فيها روح المودة والتقدير لأصدقائه من الأدباء والإشادة بأعمالهم ، إنه يهدي كتابه إلى صديقه المؤرخ « كورنيليوس » . ويشيد بقصيدة « زميرنا » Zmyrna التي كتبها صديقه « سنا » Cinna ويتنبأ لها بالخلود بينما يتنبأ بالنسيان لجوليات « فولوفيوس » Voluvius . وقد ذكرنا كيف أشاد بالمقدرة الشعرية لصديقه « كالفوس » .

كان كاتوللوس ذا طبيعة حساسة قوية في صداقته إذ كان يعتقد أن من يخطئ في حق صديقه كأنه أخطأ في حقه هو .

كما نشاهد في أهاجيه « لبيسو » Piso و « يوركيوس » و « سوكراتيون »^(١) وغيرهم . ونلاحظ تقديره للمحبة والصداقة في هذه الكلمات التي يواسي بها صديقه « كالفوس » عندما ماتت زوجته « كوينتيليا » Quintila (المقطوعة السادسة والتسعون) :

« في يقيني أن حزن « كوينتيليا » لموتها المبكر لا يعدل سعادتها بحبك لها » لقد كان شديد الوطأة على قلبه في سبيل أصدقائه فكان قلبه يتبض بالإخلاص لهم . ومن الأبيات التي ترجمها عن كاليماخوس (خصلة برونيكيس) والتي أرسلها إلى صديقه « هورتالوس » - حينما طلب هذا الصديق منه إرسال بعض قصائده الجديدة - نرى أنه كان لا يَحْتَمِل أن يوصف بأنه مقصر في حقهم ، بالرغم من أنه كان حزينا لموت أخيه وأنه لم يجد نفسه قادراً على الكتابة بسبب تلك الصدمة (انظر المقطوعة الخامسة والستين) . وكتب

مقطوعة جميلة وطويلة احتفالاً بزواج صديقه « مانليوس » (المقطوعة الواحدة والستون) . كان كاتوللوس يشارك باحسامه أصدقاءه في سعادتهم وهنائهم كما كان يشاركهم أيضاً أحزانهم وأثرآحهم وكان رفيف الحس . فياض الشعور ولم ينس أصدقاءه حزينا . كان أم سعيداً ، وكان على درجة كبيرة من الولاء بالمعنى الروماني لهذه الكلمة أي الولاء لأفراد الأسرة والوطن . إن مقطوعته (١٠١) التي يبكي فيها أخاه الذي توفى في « ترواد » - وقد زار قبره وقدم له القرابين كما كانت العادة في ذلك الوقت - ثم عن تأثره البالغ وحزنه العميق إذ يصف كيف كانت القرابين تبلل بدموعه . وكانت هذه الصدمة حجاباً بينه وبين الحب والشعر ولو إلى حين .

وكان ذا طبيعة حنون حتى إزاء الجهاد الذي لا ينطق . إن بعض الأماكن والأشياء الحبيبة إلى نفسه لاقت هوى عنده وغاصت في أعماق قلبه كما نلاحظ من قصيدتيه عن « سيرميو » وعن « زورقة » . كتب كاتوللوس قصيدته المشهورة عن شبه جزيرة « سيرميو » (المقطوعة الواحدة والثلاثون) عن عودته من « يثينيا » حوالي سنة ٥٦ ق . م وهي تدعى الآن « سيرميوني » ويقال إن كاتوللوس كان يمتلك فيها منزلاً ريفياً . ويبدو فيها كاتوللوس سروره البالغ لرويتها ثانية وكيف أنه كان يتوق إلى الوصول إليها حتى يركن إلى الراحة والأمان بعد العناء الذي لاقاه في « يثينيا » وكان يصفها بقوله "Venusta" أي « الوسيمة » ، تلك الصفة التي تطلق غالباً على الأشخاص فكأنه يخاطب صديقاً له . وكان يريد أن يمتزج بالطبيعة فتشاركه أفراحه وأحزانه . يخاطب « سيرميو » قائلاً : « اغتبطي بعودة سيدك » . ويلقى

(١) ربما كان « يوركيوس » و « سوكراتيون » ضمن موظفي « ييسو » في أسبانيا وقد ساعدهما « ييسو » على التراء بينا حرم صديقه « فيرانيوس » و « قابولوس » (انظر المقطوعتين ٢٨ و ٤٧)

عليها السلام باللاتينية كأنه يحبي صديقاً أو شخصاً^(١).
ويتحدث في المقطوعة الرابعة ، يحنو ومباهاة عن
زورقه الشراعى الذى صاحبه في رحلته من بحر مرمرية
إلى إيطاليا فيذكر تاريخ هذا الزورق وكيف أنه قطع
من أشجار جبل « كيتوروس » Cyturus في آسيا
الصغرى ثم حمل إلى بحر « بونتوس » Pontus ثم عاد
بسيده (كاتولوس) خلال بحار عاتية سالماً إلى وطنه
« سيرميو » ، وكيف أن ذلك القارب يرقد الآن على
بحيرة « جاردا » Garda كشخص أدى رسالته في
الحياة ثم يقضى أيامه الأخيرة في هدوء وهكذا نشعر
أن هاتين المقطوعتين صادرتان عن قلب رقيق وروح
صافية ومتفقة مع ميول الشاعر للأشياء الحبيبة إلى نفسه .

إنه كان يعتبر الصداقة عقيدة مقدسة . وكان يتأثر
بلوحة كبيرة إذا أظهر أحد الأصدقاء إهمالاً من جانبه .
إنه كان في الحقيقة حسن الظن بالأصدقاء وكان يتوقع
أن يكونوا أكثر حيوية وإيجابية من الأشخاص العاديين
فتراه يعيب على صديقه « كورنفيكوس » (المقطوعة
الثامنة والثلاثون) الذى لم يواسه ولو برسالة تخفف
من آلامه التى تنابه ويتساءل أمكذا يكون جزاء حبه
لورينفيكوس ؟ ! ويلوم « الفينوس » (المقطوعة
الثلاثون) الذى تركه في محنة دون أن يساعده إذ يقول
في بداية قصيدته :

« يا الفينوس ، أيها الخداع الناسى لأصدقائك .
أيها القاسى ، لا أعتقد أن في قلبك ذرة من رحمة
لصديقك الحبيب . إنك الآن لا تتردد في أن تخوننى
وتخدعنى أيها الغادر . وإن الآلهة لا ترضى عن أعمال
المخادعين المخزية . إنك لا تهتم بهذه الأشياء وتركنى

salve (١)

أنا النعم في محنتى . يا للأسف ! أخبرنى ، ماذا يفعل
الناس أو فيمن يثقون ؟ !
أما هو فكان يفى بوعوده مع الناس وكان فعالاً
للخير يقول الأستاذ « سالر » Sellar : « إنه لا يوجد
كشاعرنا شاعر قديم ترك سجلاً للعشرة الطيبة بين
الأصدقاء أو قدم البرهان على احتفائه بالصلات
الإنسانية واستعداده لتلبية ما تقتضيه هذه الصلات من
مطالب ، لقد أظهر تقديره للآخرين وعبر عن
مشاعره إزاء من قدموا له الجميل في أوقاته المفعمة
بالسعادة وبالخزن وفي أوقات دراسته الحادة ولهوه
على حد سواء » .

وهناك من يعتقد أن مقطوعاته الهجائية هي سر
براعته بما تحمل من نقد هادف . وإن ما يقرب من
نصف مقطوعاته القصيرة وما يجاوز النصف من
إيجراماته تعد من بين أهاجيه ولا تشبه الأهاجى
الأخلاقية التى كتبها الشاعران « لوكيليوس »
و « هوراتيوس » بل تشبه أهاجى الشعراء اليونان
أمثال « أرخيلوخوس » و « هيبوناكس » وغيرهما
وذلك من حيث موضوعاتها التى تنسم بالطابع الشخصى .
وهى إما لاذعة قاسية أو خفيفة مازحة . فهو يهاجم
أعداءه ومنافسيه في حبه كما نرى في المقطوعتين (٧٧
و ٦٩) اللتين هاجم فيهما صديقه « روفوس » بعد أن
سرق منه محبوبته « لسيا » ولم يرع ما بينهما من
صداقة ويصفه في المقطوعة ٧٧ بأنه « سم حياته المرير »
و « طاعون صداقته » وإنه قد استعبد شفاه محبوبته
بقبلاته الدنسة . ويذكر في المقطوعة التاسعة والستين
كيف أن النساء يتبعن عن « روفوس » للرائحة الكريهة
التي تنبعث من إبطه ويشبهه بحيوان قذر . ولا يحتمل
كاتولوس تلك الوسائل الخسيسة التى يسلكها البعض

وبخاصة من أصدقائه فإنها تثير حفيظته وينطلق حينئذ بشعره مستخدماً ألفاظاً نابية ولاذعة وما أسرع ما يتحول كاتوللوس من صديق إلى عدو عندما يعلم أن أولئك الذين قد وضع ثقته فيهم قد عاملوه بالخدر والخيانة والكذب . كان « قوريوس » و « أوريليوس » صديقين لكاتوللوس ويظهر ذلك في المقطوعة الحادية عشرة ولكنه يهاجمهما في المقطوعات الباقية الموجهة إليهما فقد كانا مفلسين ويسألانه المساعدة بالمال ويظهرا دائماً لإخلاصهما له بينما هم من وراء ظهره يسبونهُ ومحبوبته ويحطان من شعره الغزلي فيصف « أوريليوس » بالفجور والشهوة وذلك في مقطوعته الخامسة عشرة . ويصفهما في مقطوعته السادسة عشرة بأنهما معتقان وسمعتهما سيئة . وهناك ملاحظة جذيرة بالإشارة إليها ذلك أن كاتوللوس يدافع في هذه المقطوعة عن شعره الغزلي الذي كان سبباً في أن يصفه كل من « أوريليوس » و « قوريوس » بالخلاعة والرقاعة ويقول إنه ليس من المحتم أن يكون الشعر الخليع صادراً عن شاعر خليع بل قد يصدر عن شاعر على خلق قويم . وهذا يذكرنا بقول الشاعر « أوفيدوس » حيث يقول في هذا المعنى : « صدقتي » إن أخلاقى ليست منبع أغنياى . إن حياتى تتسم بالحياء والاستقامة بينما ربة الشعر طبعها اللهو والعبث ؛ وكذلك يذكرنا بقول الشاعر « مارتياوس » الذى يقول : « إن قلمى عابث بينما حياتى طاهرة » . وقد استشهد « بلينيوس » Plinius بمقطوعة كاتوللوس هذه كذريعة للخلاعة التى هى طابع اشعاره .

وكاتوللوس فى ذلك يشبه بعض الكتاب المحدثين الذين كانوا إباحيين فى كتاباتهم بينما كانت حياتهم جادة نظيفة مثل « ريلى » Rayle و « لافونتين » La Fontaine و « سمولت » Smollet و « كولى » Cowley وغيرهم .

ونراه يصف « أوريليوس » فى القصيدة (٢١) بأنه « سيد الجائعين » وأنه يفتن كل فرصة للعبث واللهو وهتك الأعراض . وهكذا نرى إن خيانة الأصدقاء وعدم عرفانهم بالجميل يؤله كثيراً ويجعله يكفر أحياناً بالصدقة كما نشاهد من مقطوعته الثالثة والسبعين :

« فليمسك كل من يرغب من الناس أن ينال حسن الجزاء الذى يليق به من أى إنسان » وكل من يعتقد أن من الناس من يمكن أن يكون وفياً . إن الكل ناكرون للجميل وإسداء المعروف عبث . أجل ؛ إن إسداء المعروف يرهق الإنسان وتكون عاقبته لا كما ينتظر أن تكون . فإشبه ذلك بحالى التى أعانيها . أنا الذى لم يؤله أحد بأقصى وأعنف مما يؤلى به الآن ذلك الرجل الذى كنت له الصديق الوحيد » . إن صديقه لم يراع واجب الصداقة مما حدا به إلى أن ينظر هذه النظرة المتشائمة إلى طبيعة البشر . وهناك مقطوعات أقسى وأعنف من المقطوعات السابقة ، مثل المقطوعة التاسعة والعشرين حيث يهجو فيها « يوليوس قيصر » الذى ساعد « مامورا » Mamurra رئيس فرقة المهندسين لجيش قيصر كى يثرى من أموال الأسلاب والغنائم التى استولى عليها الجيش الرومانى أثناء حروبه فى بلاد الغال وبريطانيا وأسبانيا ويصف فيها قيصر بأبشع الصفات مثل « الشرير » و « ناهب الأموال » و « المقامر » بل يتهمه أيضاً بالتخنث . وليس الدافع السياسى هو المحرك الأول فى هذه المقطوعة وإنما كان هدفه فيها مهاجمة « مامورا » عميل قيصر إذ كان كاتوللوس يحقد عليه لأنه كان منافساً خطيراً له فى حبه فى ولاية بلاد الغال فإن ما حصل عليه « مامورا » من أموال ساعدت على أن ينفق على ملذاته وشهواته

والقصيدة السابعة والخمسون شبيهة بهذه القصيدة حيث يتهم كاتوللوس فيها كلا من قيصر ومامورا بالفسق والفجور . وهناك مقطوعات أخرى لها علاقة أيضاً بأحداث حبه ، مثل المقطوعات الموجهة إلى « رافيدوس » و « كوينتيوس » و « جليوس » الذين حاولوا أن يسلبوه محبوبته فسلط عليهم قلمه ونعتهم بأبشع الصفات وهناك مقطوعات ينقد فيها بعض رجال الدولة والأحوال السياسية في عصره ، مثل المقطوعة الثامنة والعشرين حيث يهاجم فيها « ييسو » و « ميموس » الأول عندما كان حاكماً في أسبانيا والثاني في يثينيا وكيف أنهما نهبها هاتين الولايتين .

ولشاعرنا هجائيات أخرى من النوع الخفيف نسبياً ويسودها روح المرح والمزاج يتحدث فيها عن الأحوال الاجتماعية والأدبية في روما . فيتحدث في مقطوعة مازحة (المقطوعة السابعة عشرة) عن العجوز الغبي الذي يتزوج الفتاة الصغيرة الجميلة ولا يحوطها برعايته ورقابته بل يهملها غير مدرك للأخطار التي تواجهها مما يعرضها للذل . ويهاجم في مقطوعته التاسعة والخمسين « روكا » تلك المرأة التي كان كل منهما أن تأكل من طعام الجنائز . ويصف في مقطوعته الثالثة والأربعين جمال المرأة الرومانية حين يوازن بين جمال عشيقته « مامورا » وبين جمال عشيقته هو ، تلك التي يعتبرها رمزاً للجمال ، ومن خلال وصفه لعشيقته مامورا بأنها لا تملك السيقان الحفاء والأنف الصغير والشعر الأسود نرى ما كان ينبغي أن تكون عليه صفات المرأة الجميلة عند الرومان .

ويهاجم العاهرات في شخصية معشوقته « أوفيلينا » (المقطوعتان ١١٠ و ١١١) أولئك اللاتي لا يفين بعهودهن ويحاولن أن يسلبن الرجال دون إعطائهم

أى شئ . ويتهم « ثالوس » في قصيدته المازحة الساخرة (الخامسة والعشرين) بالتخث والتوصحية فقد سرق « فوط » مائدته .

ويسخر من بعض رجال الأدب . كما يتضح من قصيدته السادسة والثلاثين حيث يهاجم الشاعر « فولوسيوس » الذي أخذ يكتب « حوليات » تاريخية على طريقة الشاعر « إنيوس » فقد نذرت لسيا أن تحرق جميع أعمال أسوأ شاعر إذا عاد الوفاق بينهما وبين كاتوللوس فيترجم كاتوللوس هذا النذر حرفياً ويعد بأنه سيحرق أعمال « فولوسيوس » مع أن لسيا تقصده هو فقد وصف نفسه في المقطوعة التاسعة والأربعين بأنه أسوأ شاعر .

إن مقطوعات كاتوللوس القصيرة تحتوي على كلمات وعبارات عامة خالية من الزخرف والكلمات الطائفة كما تحتوي على عبارات تتناسب مع النثر أكثر منها مع الشعر . أما في المقطوعات الطويلة فإن أسلوب كاتوللوس يختلف عنه في المقطوعات القصيرة إذ نلاحظ أن الكلمات المركبة وضروب التكرار والتشبيهات والاستعارات والراكيب اليونانية توجد بكثرة في مقطوعاته الطويلة بينما يعتمد في مقطوعاته القصيرة عن الخصائص التي نشاهدها في شعر الإسكندرية بل نجدها تمتاز بالإيجاز واليسر والوضوح والتدفق ، كما أنها تقرب من اللغة المستخدمة في المجتمع الروماني ونجد في مقطوعاته القصيرة — كما يذكر « إيليس » Ellis اسطراً بأكملها هي أقرب إلى النثر منها إلى الشعر .

إننا نلاحظ أسلوبين مختلفين في شعر كاتوللوس ، رغم أنه عني بأن يدخل على شعره التعبيرات البراقة والمصطلحات اليونانية ، وذلك بطريقة ماهرة مع وجوده التصوير لعواطفه وتأملاته في الحب حتى تبدو

أصيلة لم تتأثر بعنصر دخيل . ففي قصائده عن الحب والمجتمع يستخدم كاتوللوس الأحاديث المهدية المتداولة في المجتمع المرفه للجمهورية الرومانية ، وهذا شبيه بما فعله « تشوسر » في قصائده التي كتبها بلغة بلاط « إدوارد الثالث » و « ليل » Lily في مسرحياته التي كتبها بأسلوب رجال البلاط والأدب في عصر الملكة الزابث . لكن الكلمات الشعرية المشتقة من شعر الإسكندرية ومن الملحمة اليونانية تظهر في أسلوب قصائده الطويلة . ويقول « ماكيلان » إن الصفة التي يخلعها « هريك » على ربة الشعر عند كاتوللوس ، وهي صفة الإيجاز ، لا تناسب أسلوب قصة « بيليوس وثيتيس » التي تشبه بحركتها البطيئة والمتأنقة أسلوب « سبنسر » Spenser القصصى المسهب . إن كاتوللوس قد استخدم أسلوبين يتناسب كل منهما مع موضوعه ، على غرار « هوميروس » أو « بوب » أو « بايرون » أو « وردزورث » . ويذكر « ماكيلان » إن لغة قصة كاتوللوس « بيليوس وثيتيس » تختلف عن القصائد الغنائية القصيرة عنده ، اختلاف لغة بوب في ترجمته للإلياذة عن أسلوب رسائله الأخلاقية (moral epistles) واختلاف قصة Childe Harold عن كل من قصة بيپو Beppo و دون جوان Don Juan ، وكاختلاف أسلوب « وردزورث » لودافيا Laodamia عنه في قصائده عن لوسي Lucy .

لقد كان كاتوللوس شاعر الحقيقة ، وهو شديد المودة لأقربائه وأصدقائه ، لكنه كان صريحاً في احتقاره وعدائه لمن يشعر تجاههم بالكراهية . وهو ممن يعترفون بالجميل ويثبتون على الحب إذا كان محبوب على استعداد أن يثبت على حبه أيضاً . لذا نجد

طابع المرارة في لغته عند ما كشفت لسيايا عن عدم إخلاصها ، وعندما تنكر له نفر من أصدقائه . حقاً لم تكن له حكمة الفيلسوف التي تساعد على أن يقابل كلام من الحظ السعيد أو العاثر بهلوس ، أو يسير في طريق الحياة برزائه وحكمة فهو لا يشبه « سكوت » Scott و « وردزورث » Wordsworth و « تنسيون » Tennyson بل يشبه كلا من « بيرنز » و « بايرون » و « جي » Gay وهو ذو طبيعة سمحة نبيلة ، وهو صريح في شعره ، تلك الصراحة التي تكشف لنا عن أخطائه . وإذا كانت عواطفه قد أركبته مركب الشغط فإنه الوحيد الذي عانى من هذه العواطف . ولم يكن أنانياً أو كاذباً ، كما قد يبدو من كتاباته ، ذلك أن الأنانية والكذب يجعلان حياة اللهو عند كثير من الناس ممجوجة كريهة . وإذا كانت صفة التأمل تنقصه إلى حد كبير ، وإذا أعوزه القصد النبيل ، في الحياة ، فإنه لم ينظر إلى هذه الحياة نظرة الاستخفاف والطيش . وإذا بدا شيء من التأمل في كتاباته فإن ذلك العنصر لا يخلو من الوقار والجد ويمكن تفسير الحشونة التي نجدها بكثرة في كتاباته بعادات عصره وقومه ، ومن المحتمل كل الاحتمال أن الاتهامات التي وجهها إلى أعدائه لم تكن لتؤخذ مأخذ الجد . ومع أنه لم يكن موفقاً في حبه ، فإنه أظهر قدرة على الإخلاص الملتهب المشبوب ، وعلى انكار الذات . وهو قادر على أن يعنى بغيره أكثر من أن يعنى بنفسه أو بسعادته . وكان مثلاً نادراً في مودته وإخلاصه لأصدقائه . وإن حاجته إلى مشاركتهم إياه في جميع مسراته وآلامه دعاء إلى الناس جميعاً أن يسلكوا مسلك العطف والمودة .

چین ایر شارلوت برونتی

بیتام
السید صوفی عبداللہ

۱ - المؤلفہ

ولدت شارلوت برونتی بمقاطعة يورك شاير في سنة ۱۸۱۶ وماتت متأثرة بحملها في سنة ۱۸۵۵ عن قصائده من الشعر العاطفي وأربع روايات هي «چین ایر» و«شیرلی» و«فیت» و«الاستاذ» ورواية خامسة لم تتم عنوانها «إما» ومجموعة من الأقاصيص بعنوان «المغامرات الاثنتا عشرة وقصص أخرى».

ولابد عند تأريخ حياة شارلوت برونتی من الإلمام بالجانب المشترك بين سيرتها وسيرة أختيها التابعتين إميلي برونتی وآني برونتی فقد كانت نشأتهن في كنف أب غريب الأطوار، وفي بيئة غير مألوفة لها خصائصها المتفردة ذات أثر بعيد المدى في حياة هذه الكاتبة الألمعية أما الأب فهو قسيس من أتباع كالفرن المتشددين في التقشف اسمه «باتريك برونتی» وهو ابن فلاح إيرلندي فقير جداً إلا أنه منذ طفولته تطلع إلى الثقافة والمجد وأثار إعجاب قسيس قريته بذكائه المتوقد فأحسن رعايته ولقنه القراءة والكتابة وأصول الحساب واشتغل الفتى باتريك عاملاً في مصنع نسيج يدوي ليعول نفسه ويجدد شمعة في الليل يقرأ على ضوءها كل ما يقع تحت

يده من الكتب المدرسية وغير المدرسية . فلما بلغ السادسة عشرة وجدته القسيس أهلاً لأن يكون معلماً في مدرسة ملحقة بكنيسة أكبر في بلد أكبر وهناك قضى سنوات يوجه همه كله إلى اكتساب عطف أعيان ذلك البلد وشيوخ الكنيسة واقناعهم بعلمه وتقواه حتى لقد اكتبوا فيما بينهم بنفقات بعثة دراسية له في جامعة كامبردج العريقة المزمته . وكانت سنة يومئذ نحو خمس وعشرين سنة فكان أكبر الطلاب المبتدئين في تلك الجامعة سناً .

ويقال إنه أول شاب في بيئته وصل إلى هذه المكانة وصار زميلاً لأبناء أعرق الأسر وأغناها ، فكان لذلك أثره في إلحاح طموحه وازدياد غروره ، ولا سيما أنه كان مفرط الوسامة . فعول على استغلال هذه الموهبة الطبيعية الوحيدة التي ورثها عن أسلافه في توطيد مكانته في المستوى الاجتماعي الجديد الذي يعيش فيه ، وهكذا صارت مهنة القس التي احترفها بعد تخرجه في كامبردج وهو في التاسعة والعشرين من العمر بمثابة مظهر مموه للزهد والتقشف يستر باطناً يموج بالطموح الدنيوي .

وقضى باتريك ست سنوات يبحث عن عروس واسعة الثراء يغريها جماله وترفع ثروتها من خصيبته

فخطب أكثر من فتاة ثم تخلى عنهن كلها تكشف له الاختبار عن هبوط ثروتهن الحقيقية دون المستوى الذى يتظاهرن به فكرهه الناس وتحطمت قلوب كثيرات بسببه واضطر للانتقال من إقليم إلى إقليم فراراً من سخط شعب كنيسته عليه . وهكذا انتقل من كنيسة بمقاطعة إسكس الجميلة المأنوسة إلى كنيسة فى منطقة الأحرار والمستنقعات الموحشة بمقاطعة يوركشاير .

ولما أوفت سنه على الخامسة والثلاثين طامن من طموحه ورضى بخير واقع ممكن وإن كان دون أحلامه بكثير ، فتزوج من ماريا يرانويل ، وسنّها يومئذ ثلاثون سنة غير عانى بضآلة جسمها وضعف بنيتها ونجرتها من الجمال لأن لها إيراداً خاص يبلغ خمسين جنيهًا فى السنة وهو مبلغ تصل قيمته الحقيقية على حسب معدل الأسعار فى الوقت الحاضر إلى أكثر من خمسمائة جنيه وكما ارتضى منها هذا الدخل الذى لا يسلكها بين صاحبات الملايين كما كان يزجر ويغلم ، ارتضى منها أن تكون سليله أسرة محترمة من الطبقة الوسطى وإن لم تكن لها أرومة معروفة من طبقة أصحاب الألقاب الأرستقراطيين التى كان يتمنى أن يصير إليها .

وبعد عقد الزواج فى سنة ١٨١٢ بفترة قصيرة . رضى باتريك بروننى بالعمل فى أشد مناطق المقاطعة وحشة وسوء مناخ لأنها تدر راتباً أكبر . ولأنه أيضاً كان يكره الاختلاط بالفلاحين . ولا يريد الاتصال بالناس بعد أن ضنت عليه الأيام بالمظهر الذى يبههم والمكانة الاجتماعية التى ترفعه إلى مقام السادة . وكان بيته خلف تلك الكنيسة مبنيًا بالحجر بمعزل عن القرية فوق تل صغير لا يرى الناظر منه سوى المستنقعات والأحراش على مدى البصر من كل جهة ، إلا من جهة واحدة تنتثر فيها المقابر الكثيرة .

وفى هذا الجو القابض ولدت خمس بنات وغلالم فى فترة لا تزيد على ستة أعوام . ثم ماتت الأم فى

سنة ١٨٢١ بالسرطان فجاءت أختها اليزابث يرانويل لرعاية الأيتام الستة ، وكانت كبراهن ماريّا فى السابعة من عمرها . أما شارلوت فكانت فى بداية عامها السادس وأما أصغرهن آن فكانت سنّها لا تتجاوز بضعة شهور . وطرح باتريك بروننى شسبّاكه مرة أخرى ليظفر بعروس غنية . مجرباً حظه بين صفوف الأرمال المستات . والعوانس القبيحات . ولكن القدر عاكسه ، فثارت كبرياء الرجل وقرر الاضراب عن الزواج . وضرب على نفسه وأسرته عزلة أشبه بعزلة سكان الأديار . وتبدى حقه على الدنيا والناس فى تلك الصرامة التى فرضها على أطفاله الصغار وتقديره عليهم . فكان يعتبر اللحم ترفاً شهوانياً لا يتفق مع التقوى . ويعتبر استخدام الأبسطة فى ذلك الجو الرطب بذخاً يحرم صاحبه من ملكوت السماء . ويحرم عليهم إشعال النار فى المدافئ لأنه يفزع من خطر الحريق . فكان الصغار المساكين يرتجفون من البرد معظم السنة ! .

وخوفاً من الحريق أيضاً أبى أن يزود البيت بالسائر . فكانت المقابر والأحراش تبلو على الدوام تحت أنظار سكان البيت من خلال النوافذ . أما داخل البيت فكل شئ يوحى بالصلاية والجهامة ، من سحنة الأب العابسة ، وصمته وتجهم كلماته القليلة وصوته الأجش ومعاملته الفظة ، إلى الأرض الحجرية والسلام الداخلية المنحوتة فى الحجر . والأرض والجدران كلها عارية لا زخرف فيها يريح العين ، ولا دفء يأنس إليه البدن ولا لين فى المقاعد تستريح إليه النفس . فوسائل الراحة العادية كانت فى نظر ذلك الرجل رجساً محرماً حتى الكراسى لم يكن لها أذرع وأظهر ! .

وفى هذا البيت المغلق على أصحابه نشأ الأيتام الصغار ، لا يزورهم أحد ولا يزورون أحداً . يتعلمون فى البيت على يد الخالة ، وبارشاد من الوالد القس الذى يغلق على نفسه باب حجرته معظم الوقت ويتناول طعامه

بمفرده فيها . وازداد شعورهم بالوحشة حين ماتت فتانان على التعاقب من البنات الخمس . فلم تبقَ منهن إلا ثلاث شقيقات في التاريخ . وكانت شارلوت أكبرهن وأسبقهن إلى الشهرة بقصتها العظيمة «جين اير» .

وقبل وفاة الشقيقتين الكبيرين اليزابيث وماريا في سنة ١٨٢٥ بالسل كانتا قد دخلتا في سنة ١٨٢٤ ومعهن شارلوت واميلي مدرسة لبنات رجال الدين كانت الحياة فيها أشد قسوة من الحياة في بيت أبيهن ، فاجتمع هن فيها إلى سوء الطعام قلة كميته ، فكان نصف جائعات طول الوقت . فلما ماتت ماريا واليزابيث أعيدت شارلوت واميلي إلى البيت ونهضت شارلوت منذ سنة ١٨٢٥ أي وهي في بداية العام العاشر من عمرها بدور الأم الصغيرة والشقيقة الكبرى لشقيقتها وشقيقها اليتامى . ومنذ هذا التاريخ أيضاً بدأ النشاط الأدبي للشقيقات الثلاث ولا سيما شارلوت . فكتبن تراثاً ضخماً من المسرحيات وأقاصيص المغامرات الخيالية لتسليه أنفسهن في الظاهر ، وللتنفيس عن نشاطهن الإيجابي المكبوح في واقع الأمر . وكتبن كذلك أشعاراً كثيرة . وقد جمعت كتابات الشقيقات الثلاث التي ترجع إلى هذا العهد الباكر من الصبا واليفاعة في اثنين وعشرين مجلداً مخطوطاً كتبت معظمها شارلوت وقوام كل مجلد منها نحو مائة صفحة بخط دقيق جداً تصعب قراءته بغير المجهر . كتبت كلها في مدى أقل من سنة ونصف . وقد أجمع الدارسون على أن ما كتبه شارلوت في مستوى يعتبر إعجازاً لصدوره عن فتاة بين سن الثالثة عشرة والرابعة عشرة .

وبصف الذين رأوا شارلوت بروثي سنة ١٨٣١

وهي في الخامسة عشرة من عمرها تقريباً ، بضالة الجسم والنحافة الشديدة ، بل إنها كانت فتاة « هشة » تتميز بشعر بني اللون ناعم غزير وعينين واسعتين بنيتين تشوب إنسانيهما شذرات من ألوان شتى ، من بينها

اللون الأحمر . وفي نظراتهما هدوء ووحي ولها سحر خاص حين تصغي لمن يخطبها . حتى إذا أثار اهتمامها شيء طريف تألق فيهما وهج غريب كأنما أضىء فجأة وراء علسيهما مصباح قوى ! أما سائر ملامح وجهها فعادية تتميز بالوضوح في غير جمال . ولكن قوة تأثير العينين كانت تغطي دائماً هذا النقص البدني . فلا تكاد تشعر بالقم الواسع والأسنان المعرجة والأنف الكبير . أما يداها وقدماهما فمن أصغر ما يمكن . فحين كانت تصافح أحداً - حتى النساء - كان يلاحظ على الفور صغر حجم تلك اليد ودقتها ونعومتها . كأن ملمسها خففة من جناح طائر ! .

وفي سنة ١٨٣٢ هذه أرسلت شارلوت إلى المدرسة ككرة أخرى . ووجدت رعاية الأم لدى الأنسة «وولر» معلمتها الجديدة . وقد دامت صلتها إلى آخر حياتها ، كما ربطتها الصداقة بفتاتين من الطالبات مدى العمر أيضاً . ومن عجب أن هذه التي تعتبر من أكتب الكاتبات في تاريخ الآداب العالمية ، كانت في سن الخامسة عشرة ، في نظر معلماتها وزميلاتها من أجهل الطالبات - لأنها لم تكن تعرف شيئاً عن النحو وقواعد اللغة على الإطلاق . أما معرفتها بالجغرافيا فكانت ضئيلة للغاية . ولكنها في الانشاء لا يشق لها غبار ! وقدرتها على الرسم مذهلة . وجعلها بالألعاب مطبق ، فهي لم تعرف اللعب في حياتها قط ، ولا تريد أن تعرفه . وانتهى الأمر بمن حاولن إغراءها باللعب معهن أن تركن اللعب ليلتفنن حولها ساعات من النهار والليل ، نقص عليهن من نسيج خيالها أعجب القصص التي تدور وقائعها في مجاهل الأحراش .

وكانت فكرتها عن التعليم سابقة لزمانها فالناظرة والمعلمات هدفهن حشو الأذهان بالمعارف والعلوم . أما هي فتأني إلا أن يكون التعليم تنمية للأذواق والمدارك فإرهاق العقل وتشكيل اللوق هما الهدفان الجديران

بكل تربية حسنة . وأما المعلومات المحددة فالظروف تلقى على كل فرد نصيباً منها أكثر مما يحتاج إليه . ولذا كان أكبر اهتمامها في المدرسة بتوسيع معرفتها بكل ما يتعلق بالرسم والنحت والموسيقى والشعر والقصص .

وكانت قدرتها على التصوير بالكلمة المعبرة تسبب إزعاجاً شديداً لزميلاتها فما أكثر الكواييس التي أيقظهن صارخات من أثر ماترويه هن شارلوت « الجاهلة » من حكايات ارتجلتها لتسلتين .

وبعد عام ونصف عادت شارلوت إلى البيت لتتولى تربية إخوتها مدة ثلاث سنوات . عادت بعدها إلى المدرسة معلمة ودخلت أختها إميلي هذه المدرسة عينها تلميذة لمدة ثلاثة أشهر ثم تركتها لتخلي مكانها للشقيقة الصغرى آن لأنها لم تطق البعد عن جو الأحرار الذي عشقته . ولما نقلت المدرسة مقرها إلى قرية أخرى ساءت صحة شارلوت فعادت مع أختها آن إلى بيت أبيها . وتقدم لطلب يدها شقيق إحدى زميلات الدراسة واسمها « إلن نوسى » . ولكنها رفضته لأنها لا تشعر نحوه إلا بمودة عادية ، والزواج في نظرها يقبى أن يكون نتيجة لإحساس الزوجة بتقديس لشخصية الزوج يجعل حياتها بدونه مستحيلة !

وصار من الواضح أن لا مستقبل للفتيات الثلاث سوى التدريس . فهي المهنة المستقلة التي يعتمدن فيها على معاشهن من غير أن يزلن إلى مرتبة الخدم وأن لم ترتفع منزلتها إلى مرتبة السادة المتبوعين .

وكان وجه الصعوبة في هذا الاتجاه أن الشقيقات الثلاث غير شغوفات بالأطفال . ومستواهن العلمى لا يؤهلهن لتدريس الفتيات الناميات ، لأنهن لا يحذقن الموسيقى حذق الخبيرات ولا يعرفن من اللغة الفرنسية التي لا بد أن تتعلمها الفتاة الراقية إلا القليل .

وعملت شارلوت مربية في عدة بيوت ، ثم استقر الرأي على أن تفتح الفتيات الثلاث مدرسة

يديرها معاً لبنات الأسر المتوسطة ، على أن تزودهن الحالة إليزابث برانويل برأس المال اللازم لذلك . ولكن لا بد قبل افتتاحها من أن تتم الشقيقتان الكبيرتان شارلوت وإميلي تأهيلهما لهذا المستوى من التعليم . فرحلتا إلى بروكسل في فبراير سنة ١٨٤٢ ودخلتا معهداً داخلياً للبنات . أما آن فاعتزلت عمل المربية وعادت إلى البيت . وأما الأخ الأصغر برانويل فعمل كاتباً في شركة سكة حديد منشتر وتخلي عن الاشتغال بالفن :

ووفقت الشقيقتان توفيقاً كبيراً في تعلم اللغة الفرنسية ، حتى أن مدام « إيجيه » صاحبة المعهد عرضت عليهما أن تبقيا فتتولى شارلوت تدريس اللغة الانجليزية ، وتتولى إميلي تدريس الموسيقى . إلا أن مرض خالتهما ثم وفاتها المفاجئة اضطرتهما للعودة إلى الوطن حيث تركت لهما الحالة المتوفاة في وصيتها مبلغاً يكفى لإنشاء المدرسة التي يصبوان إليها ، ولكن شارلوت لم تلبث أن عادت إلى بروكسل لتدرس اللغة الانجليزية لفتيات بلجيكيات ، ولتعلم في الوقت نفسه اللغة الألمانية ، ثم رجعت إلى الوطن على أثر أنباء محزنة عن سوء سلوك أخيها الصغير وعن هبوط قوة إبصار أبيها هبوطاً سريعاً . وافتتحت الشقيقات الثلاث المدرسة ، ولكنها أخفقت في اجتذاب الطالبات إليها . وأصبح الأب شبه أعمى ، وازداد ضعف بصر شارلوت ، فباتت تتوجس من إصابتها بالعمى أيضاً . ثم فصل شقيقها من عمله بعد أن أذعن الأفيون والشراب ، وصارت تتنابه حالات من الهذيان والهياج من أفزع ما يكون . ولم تكن هناك لحظة مشرقة في تلك الفترة المحزنة من خريف سنة ١٨٤٥ سوى نشر مجموعة أشعار الشقيقات الثلاث بأسماء مستعارة مذكرة ، لأن النظرة يومئذ للمرأة تضعف الثقة بانتاجها الأدبي . وكان النشر على نفقتين ولم يحقق

توزيعاً على الاطلاق إلى أن وصلت الشقيقات الثلاث إلى الشهرة من طريق غير طريق الشعر .

وفي صيف سنة ١٨٤٦ بحث الشقيقات الثلاث عن ناشر لمجلد واحد ضخيم يتضمن ثلاث قصص طويلة نسبياً هي «أعلى ويذرنج» لإميلي ، و «أجنس جرى» لأن و «الأستاذ» لشارلوت .

ومضت فترة طويلة دون أن تلقى هذه المساعي نجاحاً . وازدادت الكتابة المطبقة على الشقيقات الثلاث . وفي هذا الظرف الحالك شرعت شارلوت تكتب «جين إير» . وفي ٦ أكتوبر سنة ١٨٤٧ قبل الناشران سمث وإلدر نشر قصة «جين إير» في ثلاثة مجلدات .

وقد تركت تلاوة القصة في نفوس أعضاء لجنة القراءة بمؤسسة النشر المذكورة أثراً قوياً . وقال أحدهم لصاحب المؤسسة إنها معجزة فتشكك في حكمه وأحال المخطوط إلى عضو آخر اسكتلندي ليس من طبعه التحمس الشديد لشيء ، فإذا هذا الرجل يعترف بأنه لم يستطع أن يترك المخطوط من يده قبل أن يتم قراءته مع بزوغ الفجر ! أو أغرى ذلك مسترسمت بأن يطالع المخطوط شخصياً . وبعد يومين اعتذر للسيد من عضوى اللجنة لأنه ظنهما يباليغان فإذا هما لم يعلموا الحقيقة الواقعة قيد أعنة . وأمر بطبع القصة على الفور فنشرت بذلك الاسم المستعار «كرريل» ولقيت نجاحاً كبيراً جداً فما وافى شهر ديسمبر من السنة نفسها حتى صارت حديث الناس على كل لسان وموضع تعليق الكتاب والنقاد في المجلات . وعندئذ تجاسرت شارلوت على الافضاء بالنبا المثير إلى والدها وقرأت له فقرات من تعليقات النقاد عليها . فأظهر رضاء محدوداً عن ملكها الأدبية ، وكأنه لم يزل حاقداً على فشله في أن يكون كاتباً . ولا ينبغي أن ننسى أن النساء في نظر أولئك المنتهسين الغلاة (البيوريتان) لم يخلقن إلا لخدمة

البيوت ووعاء للنسل ولا يصلحن إلا جسداً يكون الرجل رأسه المفرد ، فلا فلاح لمن في العلوم والفنون .

وفي هذه الأثناء صار شغل الجاهل القارئة الشاغل في إنجلترا كلها أن تكتشف حقيقة شخصية «كرريل» . ولبت شارلوت فتكتم الحقيقة حتى بين صديقات الدراسة الحميات ، إلى أن أعلن الناشرون الحقيقة ، وقد صاروا الناشرين لمؤلفات آن وإميلي أيضاً بتأثير شارلوت التي كتبت مقدمة ضافية لأعلى ويذرنج وأجنس جرى . وقد ظن النقاد أن مؤلفة الأعلى هي بعينها مؤلفة جين إير فاضطرت الشقيقتان للسفر إلى لندن وإظهار الحقيقة وإقامة البرهان على أنهما اثنتان وليستا شخصية واحدة ، وإنهما امرأتان وليستا من جنس الذكور . ولم يكن الناشر يرسل شارلوت إلا عن طريق البريد ، وكان يظنها رجلاً اسمه الحقيقي كرريل فعلاً . فلما وضعت شارلوت خطاباته إليها بذلك الاسم في يده سألها باستنكار .

— كيف وصلت إلى يدك أيها الشابة هذه الرسائل؟

ولم يصدق الرجل الوقور أن الفتاتين الهزيلتين المكتسيتين بشباب الحداد الريفية هما المؤلفان الشهيران كرر وآكن بيل ١ .

وهكذا انفجرت الحقيقة الجديدة فأحدثت دوياً هائلاً في إنجلترا وأمريكا .

وفي سبتمبر سنة ١٨٤٨ مات الشقيق الأوحيد برانويل ، فلزمت إميلي بروننى البيت ولم تخرج من بابه إلا بعد ثلاثة أشهر محمولة على الأعناق إلى قبرها . وفي ٢٨ مايو سنة ١٨٤٩ لحقت بها آن بعد أن أتى داء السل على البقية الباقية من جيويتها ، وبقيت شارلوت وحيدة .

أما قصة «شيرلى» فقد بدأتها شارلوت عقب نشر «جين إير» مباشرة وجعلت بطلتها شيرلى نفسها صورة لشقيقتها إميلي لوأنها أوتيت فراحة الصحة وجاء

الثراء والرخاء ونشرت هذه القصة بعد وفاة آن بخمسة أشهر وقوبلت من انتقاد بالثناء والاعجاب.

وخرجت شارلوت من عزلتها فترددت على مدينة لندن وخالطت مشاهير الأدباء ، ومن بينهم الكاتب الأعظم في نظرها « ثاكري » . وفي ربيع ١٨٥٠ قامت برحلة إلى اسكتلنده . ثم إلى لندن مرة أخرى سنة ١٨٥١ وكانت صحتها قد بدأت في الانحطاط ، وفي غضون مقاومتها للمرض والاعياء كتبت قصتها « فييت » التي نشرت في سنة ١٨٥٣ فاستقبلها الناس بعاصفة اجماعية من الإطراء والثناء .

وفي هذه المدة طلب يدها رابع رجل في حياتها . وهو القسيس الثاني مساعد أبيها . ولكن والدها رآه دون قدرها ورفض طلبه واعتزل الرجل العمل ورحل ولكنه لم ييأس . وبعد سنة لان مستر برونتي وهكذا تزوجت شارلوت من مستر نيكولز القسيس المساعد في ٢٩ يونيه سنة ١٨٥٤ فأخلدت لحياة الزواج والبيت ووضعت القلم من يدها إلى الأبد .

ولكنها لم تنأ طويلا بحياة الزواج ولا بحياة الأمومة المرتقة بعد أن باتت تنظر طفلا يسعدها كما أسعدها زوجها الذي أحبته غاية الحب ، حتى أن آخر كلماتها يوم ماتت في اليوم الأخير من مارس سنة ١٨٥٥ — ما كان أشد سعادتنا معا !

وهكذا انتهت حياة شارلوت برونتي بعد عامين من نشر آخر قصة لها أو أقل .

٢ — قصة جين إير

وفي مزيج كامل من الواقعية المستمدة من تجربة المؤلفة الحية في البيت وفي المدرسة وفي البيوت التي عملت فيها مربية للأطفال . ومن خيالها الفني الذي تشوبه رقة رومانسية ، استطاعت أن تقدم لنا على لسان « جين إير » قصة حياة نابضة واضحة المعالم متكاملة الأبعاد حافلة بالصدق والعمق والشاعرية .

وتبدأ القصة بتصوير جين إير لطفولتها الشقية ، فقد عذمت أبوها وهي في العام الأول من عمرها . وكانت ابنة قسيس فقير تزوج من فتاة سليله أسرة كريمة مرموقة أحبته فقاطعتها أسرتها الثرية . ولكن خال جين القاضي الثري « ريد » صاحب قصر جيتسهيد آواها وتكفل بتربية ابنة أخته اليتيمة في عطف وحنان بالغين بيد أن القدر أبى إلا أن يموت خال الفتاة بعد قليل فيتركها تحت رحمة زوجته الأرستقراطية المتعجرفة التي أذلها وتفننت مع أطفالها في تعذيبها . فكانت تحبسها لأنفه الأسباب في حجرة مهجورة مخيفة يقال إن الأشباح كانت تسكنها . فلا عجب أن تصاب جين الصغيرة بحمى عصبية كادت تقضي عليها . لولا رقة قلب الصيدلي « أويد » الذي كان يعالج خدم القصر فقد لزم فراشها وأدرك سبب علنها فعمل على إنقاذها ، ونصح لمسر ريد أن تدخلها مدرسة داخلية تشرف عليها جمعية خيرية تربي البنات من أبناء رجال الكنيسة الذين لم يخلفوا ثروة لبناتهم .

وكانت هذه هي مدرسة « لوود » التي دخلتها جين ، فاذا بمعهد ظاهره الرحمة وباطنه العذاب الآليم للتلميذات الفقيرات المسكينات ولولا رقة قلب الناظرة مس تمبل التي أعجبت بذكاء جين إير ومواهبها الفنية لكانت قسوة مدير المعهد كفيلة بالقضاء عليها .

ونعمت جين بقرب هذه الناظرة العظوف التي تعهدتها وجعلت منها مريدة خاصة لها بحيث آتمت دراساتها بتفوق مذهل في ست سنوات ، ثم عينت على إثر تخرجها معلمة للصغرى في هذه المدرسة عينها ، وبذلك قضت سنتين أخيرين في القسم الداخلي في عزلة تامة لا تجد ما يسليها غير رسم اللوحات الطبيعية والدأب في تعلم اللغة الفرنسية . وتزوجت الناظرة مس تمبل ورحلت عن المدرسة ، فضاقت جين إير بحياتها المجدبة في « لوود » ولم تعلق

البقاء بعد ذلك ، ونشرت إعلاناً في إحدى الصحف
تطلب فيه وظيفة مربية أطفال صغار في أسرة محترمة.
وسرعان ما جاءها رد من قصر ثورنفيلد بالقرب من
قرية ميلكوت لتشرف على تربية طفلة فرنسية الأصل
في العام الثامن من عمرها .

ولم تتردد جين في التوجه إلى قصر ثورنفيلد ،
فاستقبلتها مديرتها العجوز مسز فيرفاكس وتلميذتها
الطفلة أديلا . وحاضنتها الفرنسية صوفى . أما رب
القصر مسز روشستر فكان في رحلة كعادته في معظم
الأوقات ، فهو لا يلم بقصره إلا في أحيان خاطفة ،
يصل فجأة ويرحل فجأة .

وتقول جين إير بعد ذلك إنها أحببت تلميذتها
وحياة القصر الحادثة ، كما أحببت صحبة مسز فيرفاكس ،
وعاش الثلاثة على سجيتهن بغير تكلف . وسمعت جين
من مسز فيرفاكس كلاماً كثيراً عن مسز روشستر
وكيف أنه رجل عادل حاد الطبع لا يدرى أحد أهو
سائح أم مسرور ، ولا ما يستحسنه من الفعال أو
يستهنه ، فالمرء دائماً في حيرة من أمره . ولذا حمدت
جين الله على غياب مسز روشستر الطويل .

وذاذ يوم كانت تطوف مع مسز فيرفاكس
حجرات الطابق العلوى المهجور ، فسمعت ضحكة
شاذة الجرس تهتك حجاب الصمت الرائن على القصر ،
فاشعرها بأنها . وتذكرت ماسمعه من بعض الخادومات
عن الأرواح الشريرة التى تسكن القصور العتيقة والأبراج
المهجورة ، وتحرك صدى مخاوفها في طفولتها الخافتة
بالفرع والرعب في قصر جيتسهام حين كانت تعيش في
كنف زوج خالها مسز ريد .

ورأت مسز فيرفاكس اضطراب جين الشديد ،
فأخذت تهدي من روعها مؤكدة لها أن هذه الضحكة
الشاذة تصدر عن خادم غريبة الأطوار بها مس
خفيف ، بيد أنها مأمونة الجانب ، تأتي من القرية

للقيام بأعمال التنظيف في بعض الأيام ، وهى امرأة
حمراء الشعر عصبية الملامح تدعى « جريس پول » .
فلم يسع جين إلا أن تصدق هذا التفسير ، لكنها عادت
إلى الشك والتوجس بعد أن سمعت تلك الضحكة
بعينها تشق صمت الليل بين الحين والحين .

وزاد من حيرتها أن « جريس پول » هذه كانت
تجنب جين إير دائماً . وهى تقوم بأعمالها في الطابق
العلوى المهجور ولا تراها إلا متسللة هابطة إلى المطبخ
كأنها الشبح لتحمل كميات من الطعام تصعد بها إلى
حجرتها . فاذا أرادت أن تتحدث إليها أعرضت عنها
فداخل جين إير الاعتقاد بأن جريس پول هذه امرأة
مخولة بعض الشيء حقاً . وأن نوبات خيالها هى التى
تدفعها إلى إرسال تلك الضحكة المزعجة .

وانقضى على جين إير في قصر ثورنفيلد نحو ثلاثة
أشهر ، أقبل فيها الشتاء . وذاذ يوم مشمس خرجت
جين إير سائرة على قدميها نحو القرية لتشتري من هناك
بعض مايلزمها . وجلست في بعض الطريق الطويل
لتستريح عند قمة ربوة ، ولتمتع النظر بثوب الثلج
الناصع البياض الذى يسربل كل شئ حولها على مدى
البصر وإذا كلب ضخم في سواد الليل البهيم يثب
صوبها فجأة وفي إثره فارس فوق صهوة جواد
أسود .

وانزلت سنابك الجواد فوق الجليد الأملس .
فكبا وسقط من فوقه راكبه ، ففتلعت جين إير
بكل رقة ودمائة لانهاض الرجل من سقطته . فتقبل
منها عونها العطوف بفضافة مستهجنة تشبه سحنه كثيراً
فهو عملاق فظ الملامح أسمر اللون كث الحاجبين نفاذ
النظرات .

وطلب منها العملاق الغريب اللفظ أن تساعد رغم
عرجه على ركوب جياده ، ثم تركها من غير أن
يشكرها . فعادت إلى قصر ثورنفيلد مكتئبة النفس

وإذا هي تفاجأ بهذا الرجل الفظ هناك . وحسبته زائراً
فإذا هو مستر روشستر رب القصر نفسه !

وقضت جين فترة تعسة لأن مستر روشستر كان
يعاملها بحفاة حيناً وبدمائة حيناً آخر ، حتى باتت
لا تعرف رأسها من قدميها . فهو متغير الأطوار ينقلب
من النقيض إلى النقيض في الجلسة الواحدة بغير مبرر
وبغير مقدمات .

وزاد ذلك من فضول جين فراحت تستوضح مزر
فيرفاكس لتعليل هذا التقلب في مزاج مستر روشستر ،
فعرفت منها أنه يعاني من آثار شقاء طويل في مستهل
حياته ، لأن والده حرمه من الميراث ونقص ثروته
كلها أخاه الأكبر . فهاجر من إنجلترا وعاش في الخارج
شربلاً حاقداً إلى أن مات شقيقه الأكبر فجأة وورث
كل شيء .

ويبدو أن الفضول لم يكن من جانب جين وحدها
فقد أخذ مستر روشستر يتعقبها بالأسئلة الدقيقة
والاستجابات الفاحصة عن ماضي حياتها وطفولتها
وصباها فتحدثه ببساطة وصراحة تامتين عن كل شيء
ولا تحاول التظاهر أمامه بغير حقيقتها .

وتلرج روشستر بعد ذلك إلى نوع آخر من
الاستجابات الفاحص . فصار يجالسها في المساء فترات
طويلة في المدة التي قضها بالقصر لعلاج ساقه المهيضة
ويفاجئها على غير انتظار بأسئلة في موضوعات عامة
تتعلق بالمجتمع وأحوال الدنيا ، كأنه يريد أن يعرف
مدى مداركها وطريقة تفكيرها ، فكانت لا تردد في
الإجابة عن أخرج الأسئلة بصراحة تامة وجراءة وتعزز
رأيها بالأسانيد . فكانت عيناه تلمعان سروراً إذ يجدها
مستقيمة في ردودها كاستقامته القاطعة في استئثارها .

وكأنما آمن جانبها ووثق بها ففتح لها كتاب حياته
الماضية ، وصارحها بما كان من غواياته وضلالاته .
وكيف أن أديلا ابنة راقصة فرنسية كان يعاشرها في

باريس فزعمت له أنها ابنته وتركها بين ذراعيه
وهربت مع عشيق آخر فحطف عليها وتعهد بتربيتها .

وهكذا أنست جين إلى روشستر وطبيعته الصريحة
الواضحة ، واستساغت خشونته التي تدل على استقامة
طبع ، وصارت تتطلع إلى حلول المساء كي تجلس إليه
وتسامره ذلك السمر الذي يشبه مباريات الرياضة أو
تمرينات المبارزة بين عقليين وطبعين صريحين ، وخفق
قلبا له على تجرد سحته من الجمل .

و ذات يوم افتقدته جين فوجدته قد رحل فجأة
عن القصر من غير أن يخبرها ، وعلمت من مسر
فيرفاكس أن غيابه سيطول أسبوعاً - وكانت ساقه قد
شفيت - يقضيه في الصيد ضيفاً على أحد القصور
المجاورة . فقضت جين ذلك الأسبوع في هم وقلق ،
وأيقنت أن فؤادها البكر قد تعلق بسيدها تعلقاً لا أمل
فيه .

وقبل نهاية ذلك الأسبوع وصلت مسر فيرفاكس
رسالة من سيدتها يأمرها بإعداد القصر لإعداداً لائقاً
لاستقبال ثلة من السيدات النبيلات والسادة الوجهاء
سيقدمون في صحبة مستر روشستر بعد يومين .

وانهمك الجميع بما فيهم جين في إعداد حجرات
القصر فساحت الفرصة لجين أن تسمع ثروة
الخدمات اللواتي جيء بهن من القرية للأعمال
الاضافية ، وكان مما سمعته أن النبيلة بلانش لإنجرام
ستكون واسطة العقد بين هؤلاء الضيوف ، وهي فتاة
حسنة يعلم الجميع أن مستر روشستر متم الفؤاد بها
وأن خطبتهما متعلن قريباً .

ووقع هذا النبأ على قلب جين وقوع الصاعقة ،
وأحست عقارب الغيرة تلدغها وأدركت أنها لن تطيق
البقاء بعد ذلك ، وعولت على البحث عن وظيفة أخرى
بعد رحيل الضيوف عن القصر :

ولقيت جين الأمرين من غطوسة بلانشي ووالدتها
وبقية الصحاب المتعجرفين . ولكنها عرفت كيف تملك
زمام أعصابها والغيرة تمزق قلبها لأن هؤلاء الضيوف
أشعروها بالفارق الضخم بينها وبين سيدها وحبيبها من
حيث الثراء والجاه والمكانة . إلا أنها لم تستطع أن
تروص قلبها على التخلي عن حبه . ولكن سيدها
وحبيبها كان يرقب مشاعرها وسلوك القوم معها .
فصارحها على انفراد بأنه يقدرها ويعتبرها صديقته
وسنده الوحيد في الحياة ولن يفرط فيها لأنه سيشر
بالضياع إذا افتقدها إلى جواره .

وحضر إلى القصر زائر غريب اسمه ميسون ليقتضى
الليل فاستيقظت جين في تلك الليلة على صرخة مدوية
مرعبة ، تلاها صوت شجار في الحجرة التي تعلو
حجرتها واستيقظ جميع الضيوف ، ولكن روشستر
طمأنهم مدعياً أنه كابوس أصاب إحدى الخاديات
بنوبة طارئة ثم صحب جين إلى الطابق العلوى فإذا في
إحدى الحجرات مستر ميسون جريحاً ينزف منه الدم .
فضمدت جين جرحه بعد أن غسلته وخرج روشستر
سراً ليأتى بطبيب قرر أن في كتف ميسون أثر عضة
وحشية . وكانت جين واثقة أن التي هاجمته هي
جريس بول لأنها عرفت ضحكها الشاذة ورحل ميسون
قبل انبلاج الصباح حتى لا يراه الضيوف وتثور ضجة
ولم يلبث الضيوف أن رحلوا أيضاً في ذلك اليوم .

وبدا من روشستر أنه يريد أن يربط حياته بحياة
جين ، ولكنه يخشى عواقب زلة غامضة تردى فيها
حين كان شريداً في الخارج ، ولم يفصح عن هذه
الزلة إلا بقوله إن ميسون يعرفها ولكنه آمن من جانبه
لأنه يعيش في الخارج وسيرحل ذلك اليوم إلى الخارج
مرة أخرى .

وفي هذا الظرف تلقت جين رسالة من زوج خالها
مسزريد تدعوها لزيارتها لأنها على شفا الموت . وكان

ابنها قد بدد ميراثه وساءت سيرته . فسمح لها بمغفومها
مستر روشستر على مضض بالذهاب إلى جينسهد حيث
عرفت من المختصرة أن قريباً لأبيها اسمه جون إير أرسل
منذ سنوات إلى مسزريد من جزيرة مديرا حيث هاجر
يلغها أنه جمع ثروة ضخمة ويريد أن يتبنى جين
ليورثها أمواله ، ولكن المرأة القاسية زعمت له أنها
ماتت ، وهي تطلب من جين أن تغفر لها هذا الذنب .
وطال احتضار مسزريد وجين تقوم بخدمتها حتى
ماتت ، وكان قد انقضى نحو شهر فعادت إلى مخدومها
وحبيبها الذي ألحب حبه لها ذلك القراق فأغدق عليها
حنانه ثم فاجأها ذات يوم بطلب يدها لأنها المرأة
الوحيدة التي أحبا واحترما ووثق بها ، فهي نور حياته
وملاكه الحارس ، وتركته تحت وطأة الذهول والسعادة
يهصر عودها بين ذراعيه ويلتمها بقبلاته ، مكرراً
لها أنها الفتاة الوحيدة التي يثق بأنها أحبته لشخصه
لا لثرائه . وأن بلانش أنجرام رسبت في الامتحان عندما
زعم لها أن ثروته لا تبلغ ربع حقيقتها الظاهرة فأعرضت
عنه .

وأخذ القصر يستعد لعقد الزواج بعد شهر واحد
مضى كالحلم . وفي أواخره تغيب روشستر عن القصر
لاستتمام بعض لوازم الزواج . فلما جين تستيقظ في
الليل على امرأة نحيفة الشكل ترفع في يدها شمعة
وتأمل ثوب الزفاف المعلق على المشجب . ثم ترفع
الطرحة وتضعها على رأسها وتنتطح في المرأة كاشرة
الأنياب في وحشية ، ثم تمزق ذلك الخمار وتدوسه
بقدميها ، ثم تنصرف وجين معقودة اللسان من الذعر
ولما عاد روشستر في اليوم التالي حاول إقناعها أن
ذلك كان كابوساً وأن الخمار الممزق لا بد قد عثت به
جريس بول في إحدى نوبات خيالها . واضطرت جين
لتصديقه على مضض .

وفي ساعة الزفاف في كنيسة القصر برز فجأة
مستر ميسون الزائر الغريب عندما قال القسيس العبارة
المعتادة :

— من كان يعرف سبباً يحول دون زواج هذين
الشخصين فليقدم الآن أو فليصمت إلى الأبد !

وأعلن مستر ميسون أنه يعرف سبباً من هذا
القبيل فمستر روشستر متزوج من امرأة مجنونة تعيش
حبيسة في إحدى حجرات الطابق العلوى بالقصر : وأن
هذه الزوجة شقيقته .

ولم نجد روشستر بدءاً من الاعتراف ، وراح
يستعطف حين كى لا تتخلى عنه فلن يستطيع الحياة
بدونها بعد أن ذاق السعادة بقربها ولكنها رفضت
بحزم وهربت تحت جنح الليل وهي في حالة عقلية
أشبه بالحمى .

وكادت تهلك وهي هائمة على وجهها لولا أن
أنقذها قسيس شاب في إحدى القرى المنعزلة ، وأحبها
وعرض عليها الزواج على أن ترحل معه إلى المستعمرات
ليعملاً معاً في التبشير . وكادت تقبل لولا أنها سمعت
صوت روشستر يرن في أذنها يناديه بصراعة أن تعود
إليه .

ومرة أخرى عادت إلى ثورنفيلد وقد مضت
شهور قضتها في النقاة ضيفة على ريفرز المبشر التقي
فاذا بها تجد القصر أطلالاً بعد أن أشعلت فيه الزوجة
المجنونة النار . وفي بيت ريفرز منعزل بالقرب من القصر
وجدت روشستر وقد أصابه العمى والتشويه من أثر
الحريق الذي ذهب ضحيته القصر والزوجة معا ،
فتزوجا ووجدوا السعادة أخيراً .

أما وقد عرفنا في إيجاز شديد هيكل هذه القصة
فقد آن لنا أن نبحث عن سر شغف جمهور القراء بها

وليس ذلك السر عسيراً خافياً ، لأنها في نظر
الناس من سواد القارئ تجمع بين عنصرين جديين
إلى نفوس الناس من قديم الزمن ، فهي تخاطب
جانب الأحلام الطفلية على غرار ما تخاطب ذلك
الجانب قصة سندريلا ، تلك الفتاة المضطهدة الضعيفة
الفقيرة التي تزوج أميراً قوى السلطان . ثم هي أيضاً
قصة من قصص انتصار البشر الضعفاء على الشدائد
والصعاب بفضل الثبات والمثابرة والكفاح .

وهذا النوع من القصص يعلق بأذهان الناس
وقلوبهم لأنه يعبر عن مطامعهم وآمالهم ، فعظم الرجال
يزهيمهم أن يكونوا حجة ذوى بأس لنسائهم ومعظم
النساء يزهimen أن يتزوجن من رجال أقوىاء أشداء
قادرين على حمايتهن . والجنسان كلاهما يصبوان إلى
التوفيق والنجاح والتغلب على صعاب الحياة وشدائدها .

ولئن فسر هذا لنا إقبال سواد القراء وعامتهم على
قصة جين إير فهو لا يكفي لتفسير إعجاب النقاد
الشديدها . ولكننا نجد سر ذلك الإعجاب في قوة
تعبير الكاتبة عن العواطف بعمق وصدق رهيبين
فاللوحات التي سجلت فيها آلام الطفلة جين وعذابها
ورقة الطفلة هيلين ومرضاها ووفاتها . ومواقف الحب
الرفيقة تستولى ولا شك على مجامع القلوب ببساطة
أسلوبها وعمق تأثيرها في النفس .

إن قصة جين إير ليست حكاية رومانسية نهية
للعواطف البشرية متنفساً خيالياً ، بل هي قصة تتميز
بالصدق والإخلاص والأمانة للتجربة الإنسانية بغير
جنوح إلى التزويق أو المبالغة التي تصل إلى حد الزيف
في الأدب الرخيص المريض .

ومن آيات هذه الأمانة التي تجعل القصة واقعا
حيا ، تلك التفاصيل التي تفرض على القارئ الإحساس
بواقعية ما يقرأ ، وإن انتصار جين يأتي في النهاية
شبهها بأحاديث العجائز في ليالي السمر ، فهو انتصار

ما عاشت . وأن وطن روحها حيث يكون هو .
ولكنها تصارحه بأنها تزدرية لتفكيره في الزواج من
فتاة وضيفة النفس زائفة المشاعر لا لشيء إلا لأنها
ذات مظهر وسيم وثروة طائلة .

إن مثل هذا الموقف الاجتماعي في سنة ١٨٤٧
يعتبر صرخة تقلمية جبارة . بل إنه لم يزل حتى اليوم
مستوى رفيعاً للمرأة الكريمة على نفسها ذات التفكير
المستقل : حتى بعد أن نالت المرأة كثيراً من الحقوق
الاجتماعية وستظل صورة حين إير نموذجاً للمرأة التي
لا شك في أنوثتها يستحق الإكبار ويجدر أن يكون
قدوة لسائر النساء .

٣ - شذرات من القصة

● كانت الحجرة الحمراء واسعة الأرجاء مهمة
الشان : لا يستعملها أحد على الإطلاق من أهل القصر
للنوم إلا في المناسبات القليلة التي يزدحم فيها «جيتسهد هول»
بالضيوف ويتعين حينئذ استخدالم كل حجراته مخادع
لإيوائهم . ولم يكن ذلك لعب فيها ، فهي من أكبر
ما في القصر من حجرات ومن أفخمها ريشاؤها سرير
ذو أعمدة هائلة من الخشب الثمين تتدلى بينها ستائر من
نسيج فاخر أحمر اللون ، فيتبدى للناظرين وكأنه خيمة
مضروبة في وسط القاعة المترامية . أما النوافذ الكبيرة
فتتلى فوقها ستائر شبيهة بستائر الفراش . وعلى الأرض
بساط كبير فاخر يماثلها في اللون . ويمثلها في اللون
أيضاً ذلك الغطاء الذي يعلو المنضدة المجاورة للسرير
الكبير أما الجدران فلوونها بين الأحمرار والصفرة ،
وسائر الأثاث في الحجرة من الخشب الفاخر العتيق
المهيب بلونه الداكن

وألقنتي مس أبوت القاسية فوق كرسي وضعته
لى بالقرب من المدفأة الرخامية الضخمة الخابية في
مواجهة السرير الرهيب ، وعن يميني ويساري ذلك
الأثاث الضخم ومرآة هائلة تضاعف من حجم الحجرة

لم يفرش طريقه بالورد ، ويخل اكليل ظفره من
أشواك : لأنها لاتغدو بذلك الانتصار أميرة موفورة
الجمال والثراء والجاء ، بل زوجة كأوساط الزوجات
في البشر في دنيا الواقع ، تربط مصيرها برجل
لا دماثة في خلقه ، ولا لين في مهاده وإنما هو رجل
وعر الطبع كفيف البصر موصوم السمعة بمباهيه
وضلالاته ، وله ابنة تربطه بتلك الصفحة الدنسة
المطوية من شبابه . فهو منبوذ من عليا الناس للفضيحة
التي ثارت حوله ، وهو عزوف عن المجتمع بسبب
كبريائه وعاهته . فحين إير في ذلك الإطار تتلقى من
يد القدر أخيراً كأساً غير صافية من الأكدار ، ولا يد
لها من الشجاعة والمضاء كى تمضى في طريقها المقسوم
لها . وصعادت بسلوك تلك الطريق هي سعادة الشجعان
وأصحاب الرسائل لا سعادة من واتهم المقادير بصفو
محض وهم بلهاء خاملون .

فإذا تركنا المضمون الأدبي . وجدنا للقصة مضموناً
إنسانياً اجتماعياً يتصل بكيان المرأة في العصر الحديث
من قريب جداً . فحين إير هي أول قصة أوروبية
عظيمة تمثل المرأة الحديثة وتبسط وجهة نظرها وتثبت
كيانها المستقل الكريم في المجتمع العصري .

إن المعلمة الفقيرة التي تعيش بعرق جبينها تواجه
السيد الوجيه الثرى الطاغية روشستر عن اقتناع وطيد
بأنها ند له في القيمة الإنسانية : وأنها وهي امرأة
لا تقل عنه في قوة العقل ومضاء الروح ، وتزيد عليه
في نبل القلب ونقائه . وتصر في جميع مواقفها معه
على الانصياع لأوامر ضميرها ونواهيه بغير خوف ،
ومن غير أن يكون لإغراء البذخ والرفاهية على نفسها
سلطان . فهي ترفض أن تبيع نفسها لتجد الرفاهية
والرغد . لأن كنزها الداخلي أقوى عندها من ربوات
الأموال وألقاب الشرف والمكانة الزائفة في الدنيا .

وإن لديها من الشجاعة ما تقربه في غير مراوغة
لروشستر بأنها تهواه من كل قلبها ، وأنها ستظل تحبه

الكرعة ، وخشيت على أطفالها من مخالطتها فأقصتها عنهم محافظة على نفوسهم النقية من دنسها !

● أشرقت شمس منتصف الصيف الرائعة على إنجلترا فإذا السماوات كاملة الصفاء ، وإذا الضياء يغمركل شيء بالبهاء والرواء ، حتى كأن باقية من الأيام التي تسود إيطاليا نزلت إلينا من الجنوب كما نزل أسراب الطيور المهاجرة الرائعة ، ثم خطر لها أن تحط في طريقها فوق صخور ألبيون . وكان الدريس قد ضم وأدخل إلى الأهراء ، فبدت الحقول كلها حول ثورنفلد خضراء مكشوفة للعيان ، مجزوزة ، وبدت للطرق بيضاء ساخنة تحت حرارة الشمس ، وبدت الأشجار في الاسيجة وفي الغابات رافلة في حفل من أوراقها الخضراء الخالكة الاخضرار ، فوضحت المفارقة بينها وبين الخضرة الصافية الخفيفة التي تراقص في المروج تحت الأشعة البهيجة .

● وشرعت في الارتداد إلى الدار ، بيد أن مسٹر روشتر تبغى ولما بلغنا سدة الباب قال لي :
- أتعودين في مثل هذه الليلة البديعة ؟ إنه لمن العار أن يجلس المرء في ليلة كهذه داخل الدار وما من أحد على وجه اليقين تنازعه نفسه إلى الإيواء إلى فراشه وغروب الشمس في الحديقة على موعد للقاء مع طلوع القمر !

ومن نقائصي أن لسانى على ذرايته أحياناً في الانطلاق بالإجابة يعجز أحياناً أخرى عن إبداء ما أرجوه من المعاذير فيخذلني في تلك المواقف .. وأردف يقول ونحن ندرج معاً إلى الممشى الذي تظله من الجانبين أشجار الغار :

- أي حين ! ألا ترين ثورنفلد مكاناً رائعاً في الصيف ؟

- بلى ياسيدى .

- ولا بد أنك ألفت البيت إلى حد ما وأحسست شيئاً من الارتباط به فلك عين حساسة للجمال الطبيعي

ومن ضخامة أناثها . ولما نهضت أمتحن قفل الباب وجدته موصداً من الخارج بالمفتاح ، فإذا أنا رهينة سجن محكم . وهممت أن أعود إلى مقعدى فإذا أنا أواجه المرأة الهائلة ويخيل إلى أنى أرى في الظلام اشكالاً ضخمة مخيفة ترصدني . وزاد من وحشة المنظر تلك القامة الصغيرة التي تمحلق في بعينين ضاعف الخوف من اتساعها وسط وجه شاحب ، فكأننى أرى أمامى شيئاً حقيقياً من مخلوقات الجن .

● ألفت نفسى واقفة فوق المقعد ومستربروكليهرست لا تفصلنى عنه إلا ياردة واحدة ، وأمامى مجموعة من الثياب الحريرية الزاهية الألوان ترفل فيها أسرته وخاطب مسٹر بروكليهرست تلك الأسرة ثم انثنى موجها الخطاب إلى المعلمات والتلميذات زميلاتي :

- أترين كلكن هذه الفتاة ؟

ولم يكن شك في أنهم يريننى ، إذ كنت محط أنظارهن جميعاً وكان عيونهن عدسات مسلطة في شعاع الشمس على وجهى تكاد تحرقه . حرقاً . وأردف :

- لاشك أنكن ترينها صغيرة السن لا تختلف في شيء من مظهرها عن سائر الأطفال . فقد شاءت إرادة الرب أن يسبغ عليها الشكل الذى أسبغه علينا جميعاً . ولكن قدر لهذه الطفلة أن يجد فيها الشيطان اللعين أداة طيعة وعونا ! وإلى لأفصى لا يمكن بهذه الحقيبة ونفسى تفيض ألماً وحزناً ... وإلى لأسف لما ألقى على كاهلى من واجب تنبيهكن إلى ما تنطوى عليه من شرو و مروق ، فهى لا تستحق أن تنخرط في سلك قطع الرب ، لأنها غريبة عنه تماماً . فمن واجبكن أن تقاطعنها فلا تخالطنها في ألعابكن ولا تجاذبها الحديث أيها التلميذات الطائعات للرب ! .. وقد علمت هذا من السيدة المحسنة البارة التي غمرتها بإحسانها وكفلتها بعد وفاة أبويها وعاملتها معاملة الابنة ، فحقها وقابلت هذا الكرم البالغ بالجحود ، حتى عيل صبر السيدة

— إلى لأشعر بالارتباط به حقاً .

— وإخالك تكنين في نفسك — على نحو لا أدري
كنه — إعزازاً لهذه الطفلة الصغيرة البلهاء أدبل بل
وللسيدة الساذجة فيرفاكس ؟

— أجل ياسيدى ، أكن الإعزاز لكليهما على
نمطين متباينين .

— ويسووك أن تفارقيهما ؟

— نعم .

— وأأسفاه !

قالها ثم تنهد وسكت ، ولم يلبث بعدها أن أردف :
— هذا هو حال الدنيا على الدوام : ما إن يستقر
قرار المرء في مكان يروقه حتى يهيب به صوت أن
ينهض وينطلق لأن ساعة الراحة قد انقضت !
فسألته :

— أحتم على إذن ياسيدى أن أنطلق من هنا
وأبرح ثورفيلد ؟

— أعتقد أنه لا بد لك من هذا يا جين ! وإلى
لأسف يا جانيت ولكنى أعتقد أنه ليس عن هذا محيص !
وكانت لطمه ، بيد أنى لم أدعها تقهرنى !

— ليكن ياسيدى : سأكون على تمام الأهبة متى
صدر الأمر بالمسير .

— لقد آن أوانه : ولا بد أن أصدر هذا الأمر
الليله !

— إذن أنت على وشك الزواج ياسيدى ؟

— ذلك كذلك . بالضبط ! لقد أدركت محجة
الصواب . وأصبحت المحز بئاقب فراستك المعهودة .

— وهل سيكون ذلك قريباً ياسيدى ؟

— قريباً جداً يا ... أعنى يا آنسة إير . وتذكرين
يا جين المرة الأولى التى أفضيت إليك أنا ، أو أفضت
الشائعة إليك ، أن فى نيتى وضع عتق عزوبتى الطويلة
فى حبل المشقة المقدسة ، واللخول تحت نير الرباط

المقدس ... وأحب أن أذكرك بأنك كنت أول من
نهى بتلك الصراحة التى أحترمها فيك ، وبعد النظر
والحرص والاحتشام لأننى إن تزوجت الآنسة لإنجرام
فسترحلين أنت والصغيرة أدبل على الفور .

• • •

— لئن أثبتت هذه الوثيقة أنى كنت متزوجاً فهى
لا تثبت أن المرأة المذكور اسمها فيها بوصفها زوجتى
لم تزل على قيد الحياة .

فقال المحامى بصوت رن فى أرجاء الكنيسة
الصامتة !

— إنها كانت على قيد الحياة منذ ثلاثة أشهر

— ومن أدراك ؟

— إن لدى شاهدأ على صحة هذه الواقعة ، وهو
شاهد ليس فى وسعك ياسيدى أن تدحض شهادته .

— أبرزه أوفاذهب إلى الجحيم !

— سأبرزه أولاً قبل أن أذهب إلى الجحيم ، فهو
موجود هنا ! يامستر ميسون تفضل بالتقدم إلى الأمام !

وما إن سمع مستر روشستر هذا الاسم حتى كثر
على أسنانه ، وشعر برجفة شديدة تعتربه ، وأحسست
وأنا بجواره بسلسلة من التقلصات المنبثة عن الغضب
والقنوط تسرى فى كيانه . وظهر الغريب الآخر الذى
كان متوارياً فى الصفوف الخلفية واقترّب من المحراب
ومن فوق كتف المحامى طالعنا وجه شاحب أجل إنه
ميسون بلحمه ودمه . واستدار مستر روشستر وحلق
فيه . وكانت عيناه كما قلت كثيراً من قبل سوداوين
ولكن الوهج الذى كان يومض الآن فيهما كان يشع
بلون الدم ، واحتقن وجهه الزيتونى البشرة ورفع ذراعه
القوية مندفعاً إلى الأمام . وكان حرياً أن يضرب
ميسون فيلقيه على أرض الكنيسة ويتزع أنفاسه من
جسده لولا أن ميسون تراجع وصاح :

— يا إله الرحمة .

● وعند مدخل القصر تقدمت مسز فيرفاكس وأديل وصوفى للقائنا ولإزجاء التهانى إلينا ، فصاح السيد صارخاً :

— أغربوا جميعاً ! إذهبوا عني بتهانتكم ! من ذا يريد لها ؟ لست أنا ! فقد جاءت متأخرة خمسة عشر عاماً !

واجتازهم ثم شرع يصعد الدرج وهو لم يزل قابضاً على يدي . ولم يزل يهيب بالسادة أن يفتفوا أثرنا ، ففعلوا . وظل يصعد إلى أن بلغ الطبقة الثالثة حيث الباب المنخفض الأسود ففتحه بمفتاحه العام وأدخلنا إلى حجرة مفروشة باليسط فيها فراش ضخم ثم قال :

— هل تعرف هذا الوضع يا ميسون ؟ لقد عضتكَ وطعتكَ ها هنا .

ورفع الستائر عن الجدار فكشف عن باب آخر فتحة أيضاً . وفي حجرة بلا نوافذ رأينا ناراً تتأجج في مدفأة حولها سياج قوى من القضبان الحديدية العالية ،

وتتدلى من سقفها بسلسلة حديدية ثريابها مصباح . وكانت جريس-بول عاكفة على النار تنضج فيما يظهر شيئاً في مقلاة . وفي جوف العتمة عند الركن الأقصى من الحجرة رأينا شكلاً آدمياً يجري غادياً رانحاً ، أقول آدمياً ولم يكن واضحاً حتى تلك اللحظة أهو وحش أم إنسان فقد خيل إلينا عند النظرة الأولى أنه يلرج على أربع . ويزجرو بهدر كالضواري . إلا أنه مكتس بالثياب كالإنسان وله شعر متكتك أشعث كاللبد أو المعركة يغطي رأسه ووجهه .

وقال مستر روشستر :

— طاب صباحك يا مسز بول ! كيف حالك ؟ وكيف حال وديعتك اليوم ؟

— في حال يمكن أن تطاق ياسيدي ، شكرآ لك فيها شراسة ولكنها لاتتجاوزها إلى الخطورة ،

وعندئذ دوت صرخة وحشية كأنما لتكذب هذا التقرير ، ونهضت الضبع المسربلة بالثياب منتصبه على قائمتي الخلفتين !



رسالة التوحيد لمحمد عبده

بسم
الدكتور عثمان أمين

رئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة

١ - مقدمة عن محمد عبده وفلسفته

(١) خلاصة سيرة ورسالة :

في الأبيات القليلة التي ألفها حفي ناصف في رثاء الشيخ محمد عبده ، نلخص الشاعر الكبير السمات البارزة في سيرة الأستاذ الإمام والخصائص المميزة لدعوته الإصلاحية التي ازدهرت في العالم الإسلامي أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحاضر :

يقضى حوائج سائله فلا يرى

في نفسه سأمًا ولا استكبارًا

ويعلم الناس الأمانة والوفا

والصدق والإخلاص والإيثارا

ويظل بالإصلاح مغرًى كلما

وجد السبيل إلى صلاح سارا

حتى كأن عليه عهداً للعلا

أن يصلح الأخلاق والأفكارا

ففي مسهل هذا القرن كانت الشبيبة المصرية في حيرة من أمرها ، فأخذت تقلب البصر في الظلام الكثيف ، تتلمس بصيصاً من نور ، وتتطلع إلى رائد

يرشدها ويهديها سواء السبيل : وسرعان ما وجدت رائدها في شخص الأستاذ الإمام ، في شخص رجل قد زانته الحكمة ، وصقلته الثقافة ، وحنكته التجارب ، دون أن تفقده حدة الذهن وتأجج العاطفة وعزيمة الشباب ، رجل عرف كيف يجمع بين القديم والحديث ويؤلف بين العلم والدين ، ويعيش لأتمته قبل أن يعيش لنفسه ولأسرته ، وبالإجمال رجل يحافظ على زى الشيوخ ، ولكنه يحمل قلباً ورأساً لم يعهد الناس لها نظيراً بين أصحاب الطرايش ولا بسى العاثم والقفاطين .

والتفت الشبيبة حول الأستاذ الإمام ، لأنه كان بروحه الفنية أقدر الناس على استنهاض الشباب لتحقيق المبادئ العالية . وحفزه إلى بذل الجهود لتوخى الحق والخير والجمال ، ولأنه كان بعلمه وإخلاصه أقدر الزعماء على تحرير الأذهان من زيف الآراء وأصفياء القلوب من زيف المعتقدات . واستطاع الإمام أن يطبع في نفوس معاصريه أعمق الآثار : لأنه وقف من المجتمع موقف الناقد الحصيف ، فأعلن حقوق الفكر ، ودافع عن كرامة الفرد ، وأيد مطالب الضمير ، ورفع لواء الحرية ، ودعا إلى الاجتهاد ، وحمل على المقلدين ، وحاول أن يثبت في نفوس

المسلمين مكارم الأخلاق - التي هي المقصد الأسنى لرسالة الرسول - أخلاق الصبر والدأب ، ومواصلة السعى واتقان العمل ، والتمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة .. ومن حق الأستاذ الإمام علينا أن نقول : إنه هو الذى زود التفكير المصرى بالوحدة والانسجام ، وطبعه بطابع الدقة والتحديد ، وإنه هو الذى استطاع بقوة شخصيته وكتاباته أن يكون مصدر إلهام لرجال الدين والسياسة والاجتماع والفلسفة فى مصر . فنشأت بفضلها وانتمت إليه أربع مدارس مهمة : الدينية ، والسياسية ، والاجتماعية ، والفلسفية .

وقد قلنا وكررنا القول فى كتاباتنا العديدة عن الأستاذ الإمام إن قضية الإصلاح « الجوانى » ، إصلاح العقلية والعقيدة والأخلاق ، هي الرسالة الأولى التى اضطلع بها ذلك المصلح الاجتماعى الكبير ، وإن هذا الجانب من التربية الإنسانية هو الذى حظى بكل اهتمام فى حياته الحصبة النافعة الهادية : يكافح العادات والتقاليد السيئة ، وينقد البدع والمعتقدات الفاسدة ، ويحمل على الظلم والاستبداد ، ويندد بجميع الانحرافات الاجتماعية والسياسية ، ويبذل السعى الموصول لإصلاح مناهج التعليم الأزهرى ، ولإصلاح المحاكم الشرعية .. يتصدى لذلك كله بغية إصلاح الأخلاق فى الجماعة الإسلامية عموماً وفى المجتمع العربى خصوصاً .

ولكنه من جهة أخرى كان مقتنعاً أشد الاقتناع بأن السياسة ما دخلت شيئاً إلا أفسدته ، وقد أشار فى « رسالة التوحيد » إلى الأضرار التى لحقت بالعقائد الدينية حين تغلغلت فيها الأهواء السياسية ، فأورثت المسلمين شقاقاً وخلافاً ، ثم إن جمهرة البلاد الإسلامية سواء كانت مستقلة أو تحت حكم الأجنبي المحتل أو المستعمر ، لم يكن لها فى ذلك الحين إلا حكومات ظالمة مستبدية : فمحاولة تأييد سياسة معينة : أو مناوأة

سياسة أخرى ، عن طريق الدين أو العلم تكون عاقبتها شراً على الأمرين جميعاً ، ومن الخير للمصلح المخلص أن يستغل لمطالب الإصلاح بعض الاستعدادات الطيبة عند أصحاب السلطان .

ولكن الأستاذ الإمام ، على الرغم من حبه وإثاره لرسالته ، كأستاذ للشباب ومرب للنفوس ، وعلى الرغم من انصرافه عن السياسة الحزبية ، لم يكف قط عن إبداء رأيه فى المشكلات العصرية الكبرى من سياسية واجتماعية ، فهض بعبء ذلك الكفاح الروحى الموصول الذى يكفل للمفكر حق الإشراف على سير المجتمع فى عصره . وحسبنا أن ننظر فيما قام به الأستاذ الإمام من نشر المؤلفات أو كتابة المقالات ، وأن تعتبر ما ألقى من دروس فى تفسير القرآن أو فى تقويم اللسان . وما بث من إصلاح فى القضاء أو فى التعليم أو فى الإفتاء ، حسبنا على الجملة أن نقدر ما بذله من الجهود الإصلاحية الصادقة فى مجالات الأخلاق والدين والاجتماع ، لنقر بأنه استطاع أن يخدم الحقيقة وأن يخدم الأمة خيراً من أولئك المجاهدين المزعومين ، الذين لم يكونوا فى الغالب سوى سياسيين محترفين مخرجين .

(ب) أعمال مشهودة وآثار مذكورة :

إن صورة محمد عبده ، كما تبدى لنا بعد الإمام بشخصيته وسيرته ، لا تختلف عن الصورة التى سجلها عنه من قدر لم أن يعرفوه أو أن يروه فى حياته . فى ٣١ يولية سنة ١٩٠٥ كتب « هارولد سبندر » - كاتب حزب الأحرار الإنجليزى - كلمة رثاء للأستاذ الإمام بعد وفاته بثلاثة أسابيع ، وصف فيها لقاءه له بدار صديقه « ويلفرد سكاون بلنت » بعين شمس ، فقال : « هنا أمسك مستر بلنت عن الكلام ، والتفت فجأة لسماعه وقع حوافر فرس ، فقال : ها هو الرجل .. فالتفت مثله ، فاذا بصورة لإنسان يقول

الناظر إليها إنها برزت من كتب الأنبياء الأقدمين :
 شيخ حسن البزة . جهير الصوت . تمتلئ فرساً عربياً كثيراً
 جميلاً يقبل نحونا على مهل ، وعليه الأردية الطويلة التي
 لا تزال تضيء على الإنسان في بلاد الشرق رونقاً
 ورواء ، وفوق رأسه العمامة الكثيفة التي هي الوقاية
 الحقيقية من حر الشمس . ولما انتهى إلينا ترجل
 وتلطف في تحيئتنا ، وتناول معنا فنجان شاي ، وأنشأ
 يتحدثنا بالفرنسية ، وكان حديثه حديث مراقب مفكر
 وقف يرقب الحوادث من مكان بعيد . وتمنى فيما سبق
 لوطنه أماناً كبيراً ، ولكنه تخلى عنها ، وإن يكن من
 الين أن نيران غبرته القديمة كانت لا تزال مشتعلة في
 نفسه : وكنت ألهج في عيني ذلك الانقسام المشوب
 بالكآبة والرحمة الذي لا يرى إلا في وجوه من قاسوا
 كثيراً من الأهوال والشدائد .

وقال عنه تلميذه ومريده رشيد رضا في « المنار » :
 « إنه سليم الفطرة ، قدسى الروح ، كبير النفس .
 وصادف تربية صوفية نقيصة ، زهدته في الشهوات
 والجاه الدنيوي ، وأعدته لورثة هداية النبوة ، فكان
 زيتة في زجاجة نفسه صافياً يكاد يضيء ولو لم تمسه
 نار » .

وقال شيخ الأدباء عباس محمود العقاد في كتابه
 « عبقرى الإصلاح والتعليم » : « رأيت الشيخ محمد
 عبده مرات معدودة ، ورأيت مرات لا تحصى في
 صورة الشمسية التي لا تلبس إحداها بملامح صورة
 أخرى ، فكانت النظرة الأولى كالنظرة الأخيرة إلى
 تلك الملامح فيما ثم عليه وتشير إليه : قوة وطيبة
 متفتتان لا يبين لك إلهما تنازعا يوماً أو تنازعا ...
 وهو أقرب الناس سمة بما يرسم في أخلاصنا من سمات
 النبوة ، وهي في طلعها الإنسانية بشر مثلنا ، وإن لم
 نكون نحن بشراً مثلها فيما تتلقاه من وحي الله » .

من أبوين متوسطي الحال ولد محمد عبده في عام
 ١٨٤٩ بقرية « محلة نصر » بالوجه البحري . وتعلم

القراءة والكتابة بمنزل والديه . دون أن يذهب إلى
 « كتاب » القرية . وبعد أن جاوز العاشرة من عمره ،
 وأتم حفظ القرآن الكريم ، ذهب إلى الجامع الأحمدي
 في طنطا ، لينتج تجويد القرآن ودراسة قواعد اللغة
 العربية . بيد أن منهج التعليم بالجامع الأحمدي كان
 وعراً شاقاً ، حتى كاد الصبي أن يعثره اليأس ويشغل
 بالزراعة ، لولا أن التقى بأحد أخواه أبيه ، اسمه
 الشيخ درويش ، وكان رجلاً صوفياً طيب القلب ،
 فاستطاع أن يروض جاحه وأن يوجهه إلى المعاني
 القلمية والذائد الروحية .

ولكن الحادث الجلل في شباب محمد عبده هو
 التحاقه سنة ١٨٦٦ بالجامع الأزهر ، أهم مركز للثقافة
 الإسلامية . وهناك قضى زهاء ثلاث سنين دون أن
 يجنى فائدة تذكر من الدروس التي كان يستمع إليها
 حينذاك . فلما لبث أن انصرف عن « العلوم الأزهرية » ،
 وتطلعت نفسه إلى علوم جديدة . وألقت به في ذلك
 الحين أزمة نفسية جعلته يتقطع عن الدرس ، ويحاول
 أن يعتزل العالم ، وأن يمارس ضروب الزهد والرياضة
 ولكنه اجتاز تلك الأزمة بفضل « الشيخ درويش »
 أيضاً .

وكان من حسن حظّه أن التقى بالسيد جمال الدين
 الأفغاني ، رائد الحرية الدينية والسياسية في نظر الشعوب
 الشرقية . واستطاع محمد عبده بفضل ما تلقاه عن
 أستاذه الأفغاني من هداية روحية أن يتحول نهائياً عن
 طريق الزهد ، وأن يقبل على الحياة العاملة إقباله على
 دراسة العلوم العصرية المختلفة ، كالفلسفة والرياضيات
 والكلام والأخلاق والسياسة والفن ، وغيرها مما لم يكن
 مألوفاً في مناهج الأزهر .

ووجد محمد عبده عند أستاذه جمال الدين الأفغاني
 روحاً جديدة لا نظير لها في التعاليم الأزهرية : وجد
 عنده مذهباً فلسفياً واحداً ، ونظرة إلى الحياة عميقة ،

وصورة عن الكون منظمة . ولكن أهم ما استمد التلميذ من أستاذه هو الميل إلى الحرية وبقظة الوعي القوي . وقضى التلميذ في صحبة الأستاذ شهوراً يحيا حياة الفكر والروح ، وهو مبتهج نشوان متعطش إلى اكتشاف المعرفة من يتابعها الصافية .

ومنذ أن اتصل محمد عبده بالأفغانى انجهت حياته اتجاهاً واحداً : أخذ يبذل جهوده لتحرير من سلطان العرف السائد والتقاليد الموروثة . وشرع يقرأ ما يتقل إلى العربية من ثمرات الثقافة الغربية ، وينشئ المقالات للصحف المصرية ، فنحس فيها أنه يحاول في شيء من المشقة أحياناً ، أن يتخلص من العقلية المسيطرة إذ ذاك على البيئة الأزهرية . وفي سنة ١٨٧٧ تقدم لامتحان « العالمية » في الأزهر ، وظفر بها ، على الرغم من الشكوك التي حامت حول اسمه ، لاتصاله بالأفغانى ، ولكتابته الفصول داعياً إلى اكتساب المعرفة والثقافة الحرة ، وإلى السير في طريق التجديد وترك الجمود والتقليد .

وبعد حصول الشيخ على هذه الشهادة أصبح من حقه أن يقوم بالتعليم في الأزهر ، فأخذ يلقي دروساً في التوحيد والمنطق والأخلاق . ثم عين مدرساً للتاريخ في « مدرسة دار العلوم » ، ومدرساً للغة العربية في « مدرسة الألسن » . فبدأ التعليم هناك بمحاضرات عن « فلسفة ابن خلدون » ومضى في التدريس حتى تولى الخديو توفيق ، فأمر بنفى الأفغانى من مصر وعزل محمد عبده من دار العلوم :

ولكن رياض باشا أراد إصلاح جريدة « الوقائع المصرية » - وكانت لسان الحكومة الرسمي - فعين الشيخ محمد عبده محرراً بها ، ثم رئيساً لتحريرها . فكان فيها - بحق - مصلحاً ومعلماً في آن واحد : كانت غايته رفع مستوى الأمة ، وتقويم أخلاقها . والتهوؤ بها نهضة ثقافية اجتماعية في تدرج وأناة وتطور ومن غير

طفرة ولا عنف . وكان يعتقد أن ذلك يتم إذا سلك قاداتها سبيل التثقيف والتربية ونشر التعليم والنور ، لا سبيل تقليد الغرب من غير فهم ولا إدراك صحيح ، أو التمسك بظواهر المدنية المادية البراقة ، مع الغفلة عن صميم المدنية الروحية الصحيحة .

وقامت الحركة العراقية ، احتجاجاً على الضباط الأتراك والشراكسة ، فلم يكن محمد عبده مشايحاً لعراقي في أول الأمر ، لأنه كان يراه ناطقاً بأفكار طائفية جزئية لا تعنى الأمة كلها ، وكان يرى الأفضل للبلاد قيام نظام للحكم مصحوب بإصلاح داخلي تقدي وسيلته الرئيسية نشر الثقافة ، وبث التربية الأخلاقية والسياسية التي تناسب قيام دستور حر . ولكنه حين شهد ما حدث بعد ذلك من تطورات خطيرة مجلت في تأمر الخديو مع الإنجليز ، لم يسعه إلا المسارعة إلى شد أزر الثوار العراقيين ، مضى في تأييده للحركة حتى صار أحد الرؤوس المدبرة للحكومة الوطنية ، وظل يناضل بالقلم واللسان في عزيمته وإخلاص ، لتأليب جماهير الشعب على الطغاة المعتدين .

ولما فشلت الحركة العراقية ، بسبب الخيانة وسوء التدبير ، اتهم الشيخ محمد عبده بمناوأة الخديو ، وحكم عليه بالسجن ثم بالنفى ثلاث سنوات مع من نفى من العراقيين . فاختار الشيخ سوريا مقاماً ، ورحل إليها عام ١٨٨٣ . ولكن إقامته لم تطل فيها ، إذ دعاه أستاذه جمال الدين إلى باريس ، فلبى الدعوة وسافر إليها أوائل سنة ١٨٨٤ ؛ وهناك أسس مع أستاذه جريدة « العروة الوثقى » للدعوة إلى إقامة جامعة شرقية ، غرضها ضم الصفوف وتوحيد الغاية : ودفع عدوان الغرب على الشرق عموماً وتخليص البلاد الإسلامية والعربية من الاحتلال البريطاني خصوصاً .

ولما توقفت جريدة « العروة الوثقى » عن الظهور لحيلولة الإنجليز دون إيصالها إلى القراء في البلاد العربية ،

اضطر الشيخ محمد عبده إلى مغادرة باريس سنة ١٨٨٥ متجهاً إلى بيروت . وهناك ألقى دروسه المشهورة في « علم الكلام » . تلك الدروس التي كانت أصلاً لكتابه الذي نشره فيما بعد باسم « رسالة التوحيد » (وهي موضوع هذا التعريف) .

وعاد الشيخ سنة ١٨٨٨ إلى مصر : فعين قاضياً بالمحاكم الشرعية ، ثم مستشاراً في محكمة الاستئناف : وقد عرف في هاتين الوظائفين باستقلال الفكر : وكان يتوخى في أحكامه تربية الجمهور ، وإيقاظ وعيه وإصلاح ذات البين بين الأسرات وبين الأفراد .

وفي سنة ١٨٩٩ عين الشيخ مفتياً للديار المصرية . فأضفى على ذلك المنصب مهابة وسناء . ولم يقتصر على الإفتاء فيما كان يحال إليه من مسائل : بل وسع اختصاص المفتي وزاد من نفوذه . وقد امتازت فتاوى الأستاذ الإمام باستقلال الرأي والتسامح وسعة الأفق ، كما يتضح من الفتوى المشهورة باسم « الفتوى الترنسفالية » .

ولما عين الإمام عضواً في مجلس شورى القوانين . سار على سياسة ترمى إلى تربية الرأي العام في مصر ، وتقويد الأمة دقة النقد والتمحيص ، والسمو عن الأغراض والأشخاص .

وكان الشيخ من أوائل مؤسسي « الجمعية الخيرية الإسلامية » فأخذ يعمل عن طريقها على تحقيق إصلاح أخلاق اجتماعي ، يذكى في الناس روح الاعتماد على النفس والتعاون بين الأفراد ، وإشعار قلوب الأغنياء عاطفة الرحمة والإحسان إلى الفقراء . وكان صوته أول صوت ارتفع في الشرق العربي منادياً بنشر مبادئ العدالة الاجتماعية حتى يستتب السلام بين الطبقات . وإليه يرجع الفضل في إنشاء « مدرسة القضاء الشرعي » والعمل على إصلاح المحاكم الشرعية ، كما أسس « جمعية إحياء الكتب العربية القديمة » ، ودعا إلى إنشاء جامعة مصرية تقوم إلى جانب الجامعة الأزهرية ، ودافع

عن الإسلام ورد على « هانوتو » و « فرح أنطون » مفنداً مزاعمهما عن العقائد الإسلامية . وتوفي سنة ١٩٠٥ وهو في أوج نشاطه العقلي والروحي ، فكانت حياته الحصبة الحافلة دروساً حية وقدوة ملهمة للشبيبة الواعية . وخير وصف وصف به هذا العبقري المصري « عبقري الإصلاح والتعليم » — كما سماه فقيدنا الكبير عباس محمود العقاد — قول مستشرق أمريكي فاضل : « كان محمد عبده فلاحاً صميماً ، ولده تربة مصر العريقة قبل أن يغدو مفتياً وإماماً للمسلمين . وإننا لنلمح في إخلاصه لهذه التربة ، وفي دعوته إلى الوطنية ، مزاجاً عجيبياً من الوفاء للماضي الحيد ، والاستمسك بيقين الدين ، والولاء لوطنية الفلاح » .

٢ — فلسفة عاملة

(١) تنوير الأذهان :

عاش الأستاذ الإمام سبعاً وخمسين سنة ، قضى أولها في التعلم ، ووسطها في التعليم ، وآخرها في إعلاء شأن الدين وإصلاح حال المسلمين . ولكن الرسالة الإصلاحية لم تشغله عن الجهاد القوي ، فكان في مقدمة الزعماء الذين أيقظوا مصر من سباتها الذي أسلمها إليه الطامعون ، ولم يندخر وقتاً ولا جهداً في أداء المهمة الجليلة التي رأى وجوب النهوض بها ، تحقيقاً للوعي القومي وهداية للضمير الإنساني . وأنفق حياته داعياً إلى الحق ، جاداً في فعل الخير ، حريصاً في هذا كله على أن يضع شخصه وخبرته في خدمة المجتمع ، فضرب في هذا المضمار أروع الأمثال . ذلك أن الرجل فوق كونه إماماً عصرياً من أئمة المسلمين ، كان فيلسوفاً بالمعنى الصحيح ، نظر إلى الفلسفة نظرة قديمة وجديدة في آن واحد ، فمن ناحية أخذ الفلسفة على معنى ممارسة الفضائل الأخلاقية ، وهداية الحياة الإنسانية . ومن ناحية أخرى أدرك أن التفكير الفلسفي لا ينبغي أن يظل محصوراً في مجال النظر

الصرف ، وأنه لا يستطيع أن يعطينا عن الوجود شعوراً صحيحاً إلا إذا ألقى بنا في معترك الدنيا ، وإلا إذا اضطربنا أن نتحمل مسئولية شخصية بإزاء كل ما يحدث فيها .

من أجل هذا رأى أن الخطوة الأولى في كل سعي فلسفي وكل إصلاح حقيقي هي تربية الوعي وإيقاظ الضمير . واستشارة روح التقدمية للفهم . فلا عجب أن نراه في جميع أقواله ورسائله ومؤلفاته دائماً على مهاجمة « التقليد » ، أي تقبل آراء الغير دون المطالبة بالدليل ، ودون الالتفات إلى حق كل شخص في استقلال النظر ، وأن نراه دائم الإشادة بمبدأ « الاجتهاد » ، أي الفكر المتحرر من كل عائق ، وشديد الحملة على المقلدين ، حتى لنجده يصفهم أحياناً بما يقرب من الكفر والمروق من الدين . وهو لا يكف عن التنبيه إلى أن أبواب الاجتهاد لا تزال مفتوحة لجميع المسائل التي تثيرها ظروف الحياة المتجددة : فإن فكراً يكون مقيداً بالعادات مستعبداً للتقليد ، لمو فكر ميت وليس له قيمة : « الفكر إنما يكون فكراً له وجود صحيح ، إذا كان مطلقاً مستقلاً ، يجري في مجراه الطبيعي الذي وضعه الله تعالى ، إلى أن يصل إلى غايته » . وهذا البحث الحر أو هذه « الحاسة الناقدة » — باصطلاح الفيلسوف « كانط » — هي فيما يرى الأستاذ الإمام الخاصية الإنسانية على الحقيقة ، أي هي ما يميز « الحيوان الناطق » عن سائر الحيوان . إنها بعبارة أخرى : الشجاعة في طلب الحق ، تلك الشجاعة التي تجعل طالب الحق صابراً ثابتاً لا ترعزعه المخاوف ، وتجعل المرء عزيزاً كريماً ، بعيداً عن أوهام العوام ، محطماً لأصنام السوق . وبهذه الشجاعة « يكون الإنسان حراً خالصاً من رق الأغيار ، عبداً للحق وحده » . وبها يتيسر للإنسان ، كما قال علي بن أبي طالب — كرم الله وجهه — أن يعرف الرجال بالحق ولا يعرف الحق بالرجال .

(ب) النقد تمهيداً للإصلاح :

نهض الإمام : أوائل هذا القرن : بمهمة الإصلاح الاجتماعي في مصر : فكان أول ما وجه إليه عنايته نقد الأوضاع الفاسدة في المجتمع ، وراح يهاجم ما خلفته من آثار وخيمة في الأفكار والأخلاق والعادات : أخذ يعيب على علماء المسلمين طرائقهم العقيمة في التعليم ، إذ كانوا يقضون أعمارهم في مناقشات لفظية ومجادلات سقيمة : وينقطعون عن شئون الحياة . واستنكر هذا الضرب من الثقافة « المدرسية » أو البيزنطية التي تعتمد على القول وتعتمد عن العمل : وتدفع إلى الجدل دون الإنتاج .

ووجه الناقد المصلح هجوماً عنيفاً على ما فشا بين عامة المسلمين وعلمائهم من خرافات وبدع وأوهام ، كان من نتائجها تزييف تعاليم الإسلام التي تميزت بالبساطة والبساطة والقوة .

وقد كتب بهذا الصدد في « حاشيته على شرح العقائد العنصرية » (١٨٧٥) :

« وقد انتهينا إلى زمان يفتخرون فيه بالجهالة ، ويشيدون بشئون الضلالة ، ويحكمون بكفر من طالع كتب الكلام . ويستنفرون من تقرير عقائد الإسلام ورفع أستار الأوهام ، ودفع شبه الملحدة اللثام . قد عكفوا على عادات بالية وهذيانات من التحصيل خالية ، يفتنون آجالهم سدى ، ويصدون عن طريق الهدى ، حادوا عن طرق السلف الصالحين ، واتخلوا سبيلاً غير سبيل المؤمنين : كلما لحوا نوراً إلهياً بادروا إلى إطفائه وعدوه شيئاً قريباً ، أو هدوا سناً مرضياً استدبروه ونبلوه وراءهم ظهرياً . ولو أني كشفت سىء أحوالهم لعجبت البشرية من قبيح أفعالهم ، ولكن الشكوى إلى الله . ليس في زماننا أذن تسمع ولا قلب يجزع ، فإن كنت على شيء من العلم فاتخذ لك قبراً وإلا أوجعوك ضرباً وألقموك حجراً : فإن الأكابر في هذا الباب

أصاغر والبدع لديهم شعائر . فلا حول ولا قوة إلا بالله . وتغير هذا الحال إنما يكون بتأييد الله : ولا نطيل الكلام ، فإن القوم لثام .
وكتب أيضاً بعد ذلك بنحو عشر سنين . إيّان إقامته في بيروت :

إن ضعف العقيدة . والجهل بالدين قد شمل المسلمين على اختلاف طبقاتهم . إلا من عصم الله . وهم قليلون . وهذا نراههم يغفرون من الخدمة العسكرية . ويطلبون للتخلص منها أى حيلة . وهى من أهم القروض الدينية المطلوبة منهم . ونرى المؤسرين منهم يبخلون بأموالهم إذا دعت الحال إلى معاونة الدولة والإنفاق على مصالح الأمة . ولا يبخلون بذلك على شبهاتهم .. بعكس ما نرى في سائر الأمم .

وندد الإمام بذلك الموقف السلبي الذى كان يقفه عامة المسلمين من السلطة الحاكمة : تأثروا بالعقائد الجبرية « التى لا تمت إلى الدين بسبب » فألقوا بجميع شؤونهم على عاتق الحكومة . متوهمين أنهم غير ملزمين إلا بدفع ما تفرضه عليهم من ضرائب . كما ندد بسوء فهم الحكام لمعنى الحكم . حين استغلوه في تسخير الناس لإشباع أهوائهم ، وتذليل الأفراد لسلطانهم ، وجمع الثروة وابتزاز الأموال ، لإنفاقها في قضاء شهواتهم وتحقيق مآربهم .

واقنع المصلح الأخلاقى بأن التندم « الجوفانى » تقدم المعرفة والتربية والخلق ، هو التقدم الصحيح الباقى ، وهذا يصدق على الجماعات كما يصدق على الأفراد . وعندنا أن ما رآه الأستاذ الإمام في إصلاح المجتمع إنما هو اقتداء بما رآه النبي العربى أساساً لكل إصلاح إنسانى . قال عليه الصلاة والسلام : « ما من عبد إلا وله جوفانى وبرآنى — بمعنى سريرة وعلانية — فمن أصلح جوانبه أصلح الله برانيه ، ومن أفسد جوانبه أفسد الله برانيه » ، وقال : « إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم »

وعلى الجملة نستطيع أن نقول إن الأستاذ الإمام لم يكف قط عن مهاجمة الآراء الباطلة والأعمال الفاسدة في مجتمع جهل معنى الدين في جوهره وابتعد عن إدراك روحه ، ولم يبق منه عنده إلا ظواهر لا تطابقها بواطن ، مجتمع تحكمت فيه الشهوات : « فلم تبق رغبة تحلو بالناس إلى العمل إلا ما تعلق بالطعام والشراب والزينة والرياش والمناصب والألقاب » : مجتمع أخذ باب أفراد المجد الكاذب : « وأحب كل واحد منهم أن يحمد بما لم يفعل : وذهب الناقص يستكمل ما نقص منه بتنقيص الكامل » .

أنى يكون الخلاص إذن ؟ أينبغى أن نلتمس علاجاً للمجتمع الإسلامى في محاكاة آراء الغرب وعاداته ؟ وللإجابة على هذا السؤال نرى أن الأستاذ الإمام قد سبق إلى مهاجمة هذه النزعة ، نزعة الاقتباس عن آراء الغرب اقتباساً سطحياً ظاهرياً ، عارياً عن الفطنة وبعد النظر ، فقال : « إن أرباب الأفكار منا الذين يرومون أن تكون بلادنا — وهى هى — كبلاد أوروبا — وهى هى — لا ينجحون في مقاصدهم ، ويضرون أنفسهم ، يذهب أتعابهم أدرج الرياح ، ويضرون البلاد بجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح . فلا يمر زمن قريب إلا وقد بطل المشروع ورجع الأمر إلى أسوأ مما كان » ، ثم قال « إن الذين يرومون الخير الحقيقى لوطنهم يجب أن يوجهوا اهتمامهم إلى إتقان التربية ونشر التعليم : إذ أن إصلاح التعليم يجعل تحقيق وجوه الإصلاح الأخرى أكثر يسراً ، ولكن الذين يبخلون أن نقل أفكار الغرب وعاداته إلى بلادهم سيصل بها بعد زمن وجيز إلى درجة من المدنية تماثل مدنية الغرب ، هؤلاء يخطئون خطأ جسيماً ، فهم يبدأون بما هو فى الحقيقة نهاية تطور طويل المدى فإن الدول الأوروبية لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بعد أن صهرت بوتقة الزمن عقليتها . وساقها ضرورات الحياة إلى بقظة وعيا ، وأدى الصراع الحربى والاقتصادى

إلى تطور الفكر فيها . إننا لو تأملنا تاريخ صير التقدم الأوروبي لرأينا أسباب التقدم يجمعها سبب واحد وهو إحساس نفوس الأهالي بالآلام صعبة الاحتمال ، من ظلم الأشراف النبلاء ، وغدر الملوك ، وضيق وجوه الاكتساب . . وهذا الإحساس هو الذى دفع الأنفس الكثيرة العدد إلى الخروج من هذه الآلام ، فطلبوا لذلك أسباباً متنوعة ، أقواها التعاضد والتعاون على ترويع وسائل الكسب وافتتاح أبواب الرزق ، فكانت تعدد لذلك المحالفات والمعاهدات ، وتآلف الجمعيات . فكان جرثومة تقدمهم أمراً منبثاً في غالب الأفراد ومحرزاً في أغلب العقول : وهو نشاط الأهالي في اجتلاب الثروة ، وطلبهم لحرية العمل لينالوها ، ثم تدرجوا فيه ينتقلون من حال إلى حال ، حتى عم التغير جميع العادات والمشارب والقوانين . . . ولإذن فقد كان هذا في الغربيين تقدماً طبيعياً تدرجياً . . . أما عقلاؤنا فقد وجهوا نظرهم إلى حالة التمدن الحاضرة ، والأهالي على غير علم منها بأنفسهم .

ومن المحقق أن بعض المصريين قد اندفعوا إلى محاكاة الأوروبيين في مظاهر مدنيته وأعراضها فحسب مثل الترف والأنفة والزينة ، دون أن يسائلوا أنفسهم عن حقيقة تلك المدنية أو يفتنوا إلى روحها ، وكان لهذه المحاكاة أثر غير حميد على عدد كبير من أغنيائنا ، إذ تورطوا في الحماقات ، وسعوا وراء اللذات ، وأهملوا جوهر المدنية الصحيحة ، ألا وهو قداسة القانون الأخلاقي ، والشعور بالحقوق الطبيعية ، وأداء الواجبات الاجتماعية .

ونحنم الأستاذ الإمام ملاحظاته الناقدة بهذا النذير : « إننا نخشى لو تبادينا في هذا التقليد الأعمى ، واستمر بنا الأخذ بالنهايات الزائدة قبل البدايات الواجبة ، أن نموت فينا أخلاقنا وعاداتنا ، وأن يكون انتقالنا عنها على وجه تقليدى أيضاً فلا يفيد . والطريق القويم هو التنوير وإيقاظ الوعي العام ، وتشكيل جمعيات في

القرى والمدن ، لتفهم القوانين واللوائح والمنشورات ، ثم وضع حدود قوية للأعمال والأخلاق والتصرفات : فإن لإصلاح الأخلاق والأفكار والأعمال من أهم واجبات البلاد .

وبهذا الصدد كتب الشيخ محمد عبده في « الوقائع المصرية » سنة ١٨٨١ : « الحكمة أن تحفظ للأمة عاداتها الكلية المقررة في عقول أفرادها ، ثم يطلب بعض تحسينات فيها لا تبعد عنها بالمرة . فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرق بالتدرج ، حتى لا يمضي زمن طويل إلا وقد اخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرق وأعلى من حيث لا يشعرون . أما إذا وضع لهم من الحدود ما لم يصلوا إلى كنهه ، أو كلفوا من العمل ما لم يعهده ، أو خولوا من السلطة ما لم يعودوه ، رأيتهم يتحفظون في السر ، الخفاء المقصود عنهم ، وضلال الرأي فيما لم يكن يمر على خواطرهم ، فيمكن أن يخرجوا عن حالتهم الأولى ، لكن إلى ما هو أتعس منها بحكم الاستعداد القاضى عليهم بذلك . »

وجملة القول إن الجرأة والحكمة هما الطابعان اللذان يميزان أفكار الشيخ محمد عبده ناقد المجتمع المصري ، وموقف الوعي الإسلامى .

(ح) الإنسان حر مختار :

وقف الأستاذ الإمام من المشكلة التقليدية — مشكلة الجبر والاختيار — موقفاً واضحاً صريحاً لم يتغير منذ البداية : ناصر نظرية حرية الإرادة التي نادى بها المعتزلة مناصرة متصلة لم تنقطع ، وأضاف إلى حججهم في تأييدها حججاً عصرية تقوم على البدهة وشهادة الوجدان ومطالب الأخلاق أكثر مما تقوم على المنطق أو الميتافيزيقا أو علم الكلام ، فقال : إن الذين يتكبرون أن يكون للإنسان حرية ، ما عليهم إلا أن يفكروا في معنى الأوامر الإلهية : أفيعقل أن يكون لهذه الأوامر

قيمة ، إذا لم يكن للإنسان اختيار في أن يطيعها أو أن يعصيا . وقد قامت أحكام الشريعة جميعاً على هذا الأصل ، وهو أن الإنسان مسئول عما يفعل ؟ « ولو كان فعل العبد ليس له لبطل تكليفه به ؛ إذ لا يعقل أن يطالب شخص بما لا يقدر عليه وأن يكلف بما لا أثر لإرادته فيه » وكذلك يشهد وجدان كل إنسان بأنه حر مختار في أفعاله : « كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه بأنه موجود ، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ثم يصدرها بقدرته ما فيه » . وإذن فالوجدان والعقل والبصيرة والشرع كلها متفقة على نسبة أفعال الإنسان إليه :

وكثيراً ما نهض الإمام محتجاً على « الجبريين » القائلين بأننا لا نستطيع أن نغير شيئاً مما كتب علينا في لوح القضاء المحتوم ، ولذلك فلا فائدة من السعي والعمل . ومن الخير أن نسلم أمورنا إلى المقادير تصرفها دون أن نكلف أنفسنا جهوداً مقضياً عليها بالضيق . ويرد الإمام على هؤلاء بقوله : « إن الله لم يأمرنا بأن نهمل واجباتنا بحجة التوكل عليه : فإن مثل هذا لمن يخف الرأي ولا يمكن أن يحتاج به إلا قوم لا أخلاق لهم ولا دين » .

ويعضى الفيلسوف في دفاعه عن الحرية وحملته على « الجبر » يقول : إن المنكرين لحرية الأفعال الإنسانية يحتجون بالآية القرآنية : « والله خلقكم وما تعملون » ويفسرونها على معنى أن الله هو خالق أعمال الناس ، ولكنهم ينسون أن هذه الآية نفسها تقول : « وما تعملون » ، فهي بذلك تفيد نسبة العمل إلى الإنسان .

وليتأمل خصوم الحرية في المثل الأعلى الذي قدمه النبي وصحابته للناس : إن أقوال النبي وسلوكه وتصرفاته ، تشهد كلها بما كان له من إيمان لا يتزعزع

بحرية الأفعال . أفنحن بحاجة إلى أن نفيض القول في نشاطه ومثابرته وجده وعلو همته ؟ « هل نقل عنه أنه اتكأ يوماً على وسادته واكتفى بالاستسلام للقدر في تمام دعوته ، قائلاً : الذي كفلى لي النصر يكفيني التعب ، وضمان الله لإعلاء كلمة دينه تغني عن النصب ! كلا بل لم تكن تزيد الوعود الصادقة إلا نشاطاً ، ولا تجد العصمة الإلهية من نفسه إلا حزمًا واحتياطاً » . وجاء أصحاب النبي على أثره ، وتبعهم من جاء بعدهم من السلف الأولين « وكانوا أكمل الناس إيماناً بإحاطة علمه وشمول قدرته ، وأعرف الناس بقدر ما آتاهم الله من قوى العقل والاختيار ، وكانوا أسوة في السعي ومثلاً في الدأب والكسب » .

أما « التوكل » الذي يحتاج به أنصار الجبر لتبرير ترك العمل ، فليس مفهوماً عندهم على المعنى الصحيح . وإنما حقيقة التوكل ثقتنا بالله ، مع استعمالنا للأسباب الطبيعية من أجل غايات ترسمها عقولنا ، « فلا نكون متوكلين حق التوكل حتى نستعمل نفوسنا في الوسائل التي توصلنا إلى بلوغ الغاية من أعمالنا ، وأن نجهد الاستعمال حتى لا يقع لنا ضلال في طريق الوصول إلى المقصود » وإن عقيدة « القضاء والقدر » إذا فهمت على الوجه السليم ، وخلصت من شناعة القول بالجبر ، لا يمكن أن يكون لها على الأخلاق إلا أثر حميد : تبعث النفوس على الإقدام والشجاعة ، واحتمال المكاره واقتحام الأهوال . وتبعث فيها روح التضحية وتطبعها على السخاء والثبات ، وبذل ما هو عزيز في سبيل الفكرة والعقيدة : « والذي يعتقد أن الأجل محدود ، والرزق مكفول ، والأشياء بيد الله يصرفها كما يشاء . . كيف يرهب الموت في الدفاع عن حقه وإعلاء كلمة أمته ؟ وكيف يخشى الفقر مما ينفق من ماله في تعزيز الحق ، وتشديد الجهد على حسب الأوامر الإلهية وأصول الاجتماعات البشرية ؟ » .

وإذن فقد رأى الأستاذ الإمام أن مناصرة عقيدة الحرية هي سبيل النجاة للأمة الإسلامية ، والانصراف عن الاعتقاد بالجبر معناه إيقاظ القوى الأخلاقية ، والتمسك بالعزة القومية ، والحرص على كرامة الإنسان.

(د) فلسفة الأخلاق سياسة أخلاقية :

قبل خمس وعشرين سنة قلنا عن الأستاذ الإمام : « كان هذا المفكر أخلاقياً بطبعه وفطرته ، ميالاً إلى العمل ميلاً إلى النظر ، يريد دائماً أن يتصل بالناس ، وأن يخاطب الضمائر وأن يؤثر في النفوس أثراً مباشراً » . ولقد آمن الإمام كما آمن الغزالي من قبله بأن الأخلاق الإنسانية قابلة للتغير ، وكلاهما فند مزاعم من ذهبوا إلى أن الأخلاق لا تتغير وأنها « من مقتضى المزاج والطبع » فقال الغزالي : « لو كانت الأخلاق لا تقبل التغير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات ، ولما قال رسول الله : « حسنوا أخلاقكم » وقال الأستاذ الإمام : إن بنور الخير التي يلقها الهداة المرشدون في نفوس الناشئين لا بد أن تنمو وتغلب بنور الشر التي أصيبوا بها من البيئة : « لأن الحق دائماً يغلب الباطل — والخير يصرع الشر ، إلا إذا اضمحل أنصار الحق ودعاة الخير وضاعوا في كثرة الأشرار » . وقال بأن الله قد أودع في فطرة الإنسان التمييز بين الخير والشر ، وأقام له من وجدانه وعقله علامة تدله عليهما ، « فالله تعالى لم يجعل الشر أحب إلى أنفسنا من الخير ، كما يزعم بعض أهل النظر في الأخلاق الإنسانية » .

وحياة الإنسان تكون أخلاقية بقدر ما ترتفع عن المصالح الفردية وتستهدف مصلحة الجماعة ، لأن الحياة الأخلاقية لا يمكن أن توجد لدى الإنسان إلا من أجل الجماعة وفي نطاق الجماعة ، وهذا ما عناه الفيلسوف المصلح حين وجه اللوم إلى بعض رجال الدين الذين قصروا عن فهم الأركان الأساسية للأخلاق الإسلامية : فقدوا الإيمان بالله « لأنهم أخذوه اسماً واكتفوا به

علماً ورسماً » . وليس بينهم ما يندل على تضامنهم أو الثقة في أنفسهم . فهم لا يحيون حياة عصرهم ، ويجهلون ما يلور حولهم ، ويعزلون الناس في مجتمعاتهم ، ولم يعد لديهم أمل في النهوض ببلادهم .

ولا يستطيع الإنسان أن يعمل للناس ما لم تربطه بهم أسباب الود والتعاطف والتآلف . ولكن ينبغي فيمن يتصدى للهداية الأخلاقية أن يتوافر فيه الصدق والإخلاص ، فإن روح الصدق والإخلاص روح مشترك بين العلم والأخلاق ، ويتضمن استقلال الحكم واستقلال الإرادة . ويقول الإمام في دروس الإفتاء : « لأجل أن يترك الإنسان أثراً في العالم محتجج إلى شيئين مهمين . وهما الإخلاص وقوة الأخلاق » . وإذن فرجل الأخلاق يتعين عليه أن يبدأ بمهمة شاقة ، وهي أن يصلح نفسه وأن يجاهدها بكبح شهواته والسيطرة على رغباته . وهذا ما يسمى في الإصطلاح الإسلامي بالمأثور « جهاداً » ، وهو عند الأستاذ الإمام مرادف لسيطرة الإنسان على نفسه .

وكما أن واجب الفرد أن يبحث عن الحقيقة الأخلاقية من أجل نفسه فواجبه كذلك أن يدعو غيره من الناس إليها . وهذا الضرب من الرقابة الأخلاقية على الأفعال ضروري للمجتمع الخاص وللإنسانية عموماً : فإن هداية الناس إلى الفضيلة وإرشادهم إلى السبيل القويم إلى الخير ، وتجنبهم مزالق الشر والضلال هو واجب إسلامي أصيل ، يشهد عليه عمل النبي العربي وسلوك صحابته وأتباعه الراشدين : « فإياك أن تتخذ عماً يقوله أولئك الذين يلبسون لباس العلماء ، ويزعمون مزاعم السفهاء ، بأنه لا يجب عليهم التذكير ولا النصيح لكافة المسلمين ، لأن التذكير لا ينفع والنصح لا ينجع فان ذلك منهم ضلال وتضليل » : النصيح واجب وطني ، وتربية الأخلاق لإصلاح قومي ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة على كل ذي وعي سليم ، هو فرض عين لا فرض كفاية عند الأستاذ الإمام :

وإذا كان يلج هذا الإلحاح على ضرورة النصح الأخلاقي العام فذلك لأنه كان يعتقد أن الخير شيء مفطور في طبيعة الإنسان ، وأنه « لا يحتاج إلا إلى تذكرة وتنبية لكي يظهر للعيان » . ويقول الكتاب الكريم : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله » . ويفسر الإمام ذلك فيقول : « في هذه الآية ذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قبل الإيمان بالله ، مع أن الإيمان هو الأساس الذي تقوم عليه الأعمال الصالحة وقد أعطيت للأمر بالمعروف هذه الصدارة على الإيمان للإعلاء من شأن هذا الواجب ، وليبان أنه حارس الإيمان » .

إن إصلاح الأخلاق تربية قومية ، وقد أكد الأستاذ الإمام في مذكراته عن الحركة العراقية أهمية التربية القومية التي تقضي على أسباب التناحر والانقسام بين المواطنين ، وتبث الثقة بأنفسهم ، وتعلمهم معنى المصلحة العامة وبذل التضحيات لخير الوطن ، فقال : « كل أمة تفرق المطامع بين أفرادها ، ويصرف كل منهم شأنه عن مجموعها ، ويلهيم العاجل عن الآجل ، ويذهب بها الحاضر عن المستقبل ، فلا سبيل للاعتماد عليها في دفع غائل ولا في مقاومة صائل . وعلى ولي أمرها أن يبتدئ فيها قبل كل عمل بتهذيبها وإصلاح طباعها ، حتى تنشأ فيها الثقة وتعلو منزلتها في نظرها ، ويقلب لديها أمر عامتها على أمر خاصتها ، عند ذلك تكون ينبوع سعادته في السلم ، وسياجته المنيع لصد علوه في الحرب » .

والناظر في التراث الفكري الذي خلقه لنا الأستاذ الإمام يتبين بجلاء أن الروح التي ألهمته خلال فترات نشاطه كلها هي روح العمل البناء الذي كان يراه أمثل طريق إلى تقدم الأمة تقدماً موصولاً . والعمل عنده هو السبيل القويم لنيل الفضائل : فان أول صفات الفضيلة الإيجابية والفاعلية . والأعمال هي المحك الصحيح للصدق والإخلاص . . ومن أقواله في ذلك : « الدليل على

صدق الإنسان فيما بدعيه من الإخلاص أن يبذل من نفسه في سبيله . فإن لم يبذل فهو كاذب . ومهما يبلغ الإنسان ولم يظهر هذا المحك لإخلاصه فهو غير مخلص » . ولذلك كانت أعز أمانيه لهذه الأمة « أن يكون الفعل فيها أكثر من القول ، وأن يكون كل شخص من أبناء بلادنا كبيراً كان أو صغيراً ، مجداً في نيل الفضيلة الثابتة التي يلهج بتحسينها وإجراء مقتضاها ، حتى تكون بذاتها شاهداً على أهلية صاحبها لما يقول » .

إن مما يستحق التنويه به في أخلاقيات الإمام محمد عبده أنه جعل ذلك الإلهام الإنساني الجواني مبدأ لإصلاح الذات ومبدأ للفضائل الاجتماعية في آن واحد . فقد شهد في نفسه ، أو في عصره وبيئته ، خطر الإغراق في لذائذ الحياة الصوفية والوقوع في شراكها مع إهمال الواجبات الملحة الراهنة التي يفرضها على الإنسان وضعه في المجتمع ، ولا ريب أن الأستاذ الإمام كان صادق الرغبة في التوفيق بين الحياة الصوفية والواجبات الاجتماعية .

٣ - تحليل رسالة التوحيد (١)

(١) علم التوحيد التقليدي :

علم التوحيد أو علم أصول الدين هو علم يشتمل على بيان الآراء والمعتقدات التي صرح بها الشرع ، وإثباتها بالأدلة العقلية ونصرتها وترجيئها كل ما خالفها .

وأصل معنى التوحيد - كما بينه الإمام محمد عبده - هو اعتقاد أن الله واحد لا شريك له . وسمى هذا العلم به تسمية له بأهم أجزائه ، وهو إثبات الوحدة لله في الذات والفعل في خلق الأكوان ، وأنه وحده مرجع كل

(١) أهم مؤلفات الأستاذ الإمام : « رسالة التوحيد » - « العروة الوثقى » (بالاشتراك مع السيد جمال الدين الأفغاني) - « الإسلام والنصرانية » - « تفسير جزء عم » - « تفسير سورة العصر » - « تفسير الفاتحة » - « المنشآت » . وفي هذا الفصل نحلل « رسالة التوحيد » وفي فصل تال سنحلل « العروة الوثقى » .

الفصول الأربعة الأخيرة لدراسة الإسلام باعتباره عاملاً أخلاقياً واجتماعياً ، ودراسة تطوره التاريخي .

وقد قدم الأستاذ الإمام هذه الرسالة مقدمة مركزة رسم فيها المراحل الكبرى التي مر بها تطور العقيدة الإسلامية . وحسبنا هاهنا أن نبرز سمتين من سمات هذه المقدمة :

السمة الأولى : هي أن الأستاذ الإمام يرى أن علم التوحيد إنما نشأ مع الإسلام وقام بقيامه . صحيح أن تقرير العقائد وتأييدها كان معروفاً عند الأمم قبل الإسلام . « ولكنهم كانوا قلما ينحون في بيانهم نحو الدليل العقلي وبناء آرائهم وعقائدهم على ما في طبيعة الوجود أو ما يشتمل عليه نظام الكون » . وجاء الإسلام فنهج بالدين منهجاً جديداً : أقام الدعوى ، وبرهن ، وخاطب العقل ، واستنهض الفكر .

والسمة الثانية : هي أن الرسالة تبين حقيقة غفل عنها الكثيرون ، وهي أن الاختلاف الذي وقع بين المسلمين وانقسامهم من حيث العقائد إلى فرق متعارضة منشؤه أسباب سياسية ، وأن الشبهات ثارت « بعد ما هبت على الناس أعاصير الفتن » .

إذاً قارنا « رسالة التوحيد » لمحمد عبده برسائل التوحيد عند السنوسي أو النسفي أو اللقاني أو الفضالي لتبين الاختلاف بين وجهات نظر المؤلفين السابقين ووجهة نظر الأستاذ الإمام : ذلك أن رائد الفكر المصري قد أضفى على كلامه طابعاً أخلاقياً لا نجده في المؤلفات الأخرى عن التوحيد . فلهذا عهد الغزالي نقرأ لأول مرة في العصور الحديثة بحثاً في الأخلاق الإسلامية يتجه إلى الغرض مباشرة من غير إقحام للمجادلات التي لا تعبر عن جوهر العقيدة الإيجابية السليمة ، ولا تخوض في مواضع الخلاف بين المذاهب . وقد أشار هو نفسه إلى ذلك في تقديمه لكتابه حين قال مبيناً منهجه فيه : « تمهيد مقدمات وسير فيها إلى المطالب من غير نظر إلا إلى صحة الدليل ، وإن جاء في التعبير على خلاف

كون ومنتهى كل قصد . والمهمة العظمى لبعثة النبي صلى الله عليه وسلم - هي إثبات هذه الحقيقة كما تشهد به آيات الكتاب العزيز .

فالغاية من هذا العلم إذن هي معرفة الله تعالى وصفاته والتصديق برسوله اعتماداً على الدليل الواضح من كتاب الله الذي أمر بالنظر ، واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون ، ونهانا عن التقليد بما حكي عن أحوال الأمم في الأخذ بما عليه آباؤهم - هذه هي الصورة التقليدية لعلم التوحيد الإسلامي .

(ب) سمات « رسالة التوحيد » :

أما « رسالة التوحيد » التي كتبها محمد عبده إبان نفيه في بيروت ، والتي نشرها بعد ذلك سنة ١٨٩٧ ، فهي كتاب صغير أوضح فيه القول عن العقائد الإسلامية التي يراها أصولاً لا غنى عنها . وفوض لنوى البصيرة في الدين تفصيل القول فيها .

والغرض من تأليف هذه الرسالة قد بينه المؤلف في أكثر من موضع ، فقال في الفصل الذي عقده عن حاجة البشر إلى رسالة الرسل : « ولستأ بصدد الإتيان بما قال الأولون ولا عرض ما ذهب إليه الآخرون . ولكننا نلتزم ما التزمنا في هذه الوريقات ، من بيان المعتقد ، والذهاب إليه من أقرب الطرق ، من غير نظر إلى ما مال إليه المخالف أو استقام عليه الموافق ، اللهم إلا إشارة من طرف خفي أو للماعأ لا يستغنى عنه القول الجلي » .

فهذه الرسالة ، على ما يبدو لنا ، تهدف إلى غرض رئيسي هو تبيان تفوق الإسلام وكماله . ولهذا نجد أن الأستاذ الإمام بعد أن عرض عقائد الإسلام عرضاً تفصيلياً ، وبعد أن بسط القول في وجود الله وصفاته ، وحرية الإرادة الإنسانية ، وأسس الخير والشر ، ونظرية الوحي والأحكام الدينية - نجد أنه خصص

ما عهد من هيئة التأليف ، رامية إلى الخلاف من مكان بعيد ، حتى ربما لا يدركه إلا الرجل الرشيد .

ومما يسترعى النظر في طريقة محمد عبده في التذليل أنه لا يلجأ في «رسالة التوحيد» إلى إيراد النصوص من القرآن أو الحديث ، بل يسعى إلى إقناع العقل والقلب والإرادة عند من يراد استمالهم إلى الإسلام . والإمام يكرر القول بأن الإسلام لم يفرض نفسه أبداً على الناس بالقوة أو السيف ، خلافاً لما تفرص به المتخردون ، وأن انتشاره بسرعة مدهشة لا نظير لها في التاريخ إنما مصدره ما وجد الناس فيه من تكامل عقلي وأخلاقي استمال النفوس إليه .

ومزية أخرى من مزايا «رسالة التوحيد» أن المؤلف جعل تصور الدين أكثر مرونة وشمولاً مما عهدناه لدى سلفه من المؤلفين . فالدين عنده ضرب من «الحدس» أو الشعور الفطري ، هو أشبه بالبواعث الإلهامية منه بالدواعي الاختيارية . وإذا صح ذلك فما على النفوس إلا أن ترجع بالدين إلى أصوله الطاهرة الأولى ، وتضع عنه أوزار البدع ، فتتلقى الهداية من ذلك الحدس الفطري ، وترجع إلى الدين قوته وتظهر للأعشى حكيمته : «الدين حاسة عامة لكشف ما يشبه على العقل من وسائل السعادات» . ثم هو «من موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبثه» .

ولكن ليس معنى هذا عند الأستاذ الإمام أن يهمل شأن العقل بالمرّة في قضايا الدين : فلقد بين لنا أن الإسلام دين يعتمد على العقل قبل كل شيء ، وإنما المراد هو أن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي .

(ح) نظرية النبوة :

فلذا خطونا إلى نظرية النبوة ، كما بسطها الإمام في «رسالة التوحيد» ، تبييناً كيف أضفى على الوحي معنى

«جوانياً» عميقاً . فبعد أن ذكر ما قيل في تعريف الوحي بأنه «إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه بحكم شرعي» ، قال : «أما نحن فنعرّفه على شرطنا بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله ، بواسطة أو بغير واسطة» .

ويفرق الأستاذ الإمام بين «العرفان» و«الإلهام» فيقول : «الإلهام وجدان تستيقنه النفس ، وتنساق إلى ما يتطلب على غير شعور منها من أين أتى ، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور» . ولكن الوحي ممكن فقط لمن اصطفاهم الله ، أي للأنبياء عليهم السلام .

ويرى الأستاذ الإمام أن «بعثة الرسل» ضرورية لأسباب ردها إلى سببين : أحدهما نفساني . والثاني اجتماعي . ويقول : إذا نظرنا إلى الإنسان من الناحية النفسانية تبيّن أن فيه ميلاً فطرياً إلى سعادة تفوق قدرته العقلية . ولما كان الإنسان عاجزاً بنفسه عن أن يعرف ماهية ذلك المصير وماهية تلك السعادة ، وماهية الوسائل للوصول إليها ، فقد تولى الله برحمته أن يرسل من حين إلى حين رسلاً يكشفون للناس عن شيء من العلم الذي تلقوه من المنبع الأعلى .

أما الدليل الاجتماعي على الرسالة فالفكرة الأولى فيه هي أن قانون المحبة والعدالة ينبغي أن يهدي الإنسانية في علاقات أفرادها بعضهم مع بعض ، ولكن ذلك القانون قد أهمله الناس إهمالاً صارخاً ، ففشّت في المجتمع ضروب الظلم والأنانية ، وهما سبب الفرقة والخلاف بين الناس ؛ ولذلك حقّت رسالة الرسل إلى الإنسانية لدعوتها إلى ذلك القانون ، وإنقاذها مما هي فيه من شرور وآثام .

فبعثة الرسل في صميمها روحية ، القصد منها تربية الأمم ، وهي من متمات كون الإنسان وجوده على الأرض ومن أهم حاجاته في بقائه ، ومنزلتها من النوع الإنساني منزلة العقل من الشخص والفرد .

أخلاق الصبر والجهد والعمل ، فتوقظ العالم الإسلامي من حال النعاس والخمود ، وتبعث فيه أملاً كان من قبل حقيقة واقعة ، وتعيد إليه سابق مجده في مجالات العلم والدين والأخلاق والسياسة جميعاً .

٤ — نصوص مختارة من رسالة التوحيد

(١) حرية أفعال الإنسان :

« كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ، ثم يصدرها بقوة ما فيه ، ويعد إنكار شيء من ذلك مساوياً للإنكار وجوده في مجافاته لبداية العقل .

كما يشهد بذلك في نفسه يشهده أيضاً في بني نوعه كافة متى كانوا مثله في سلامة العقل والحواس . ومع ذلك فقد يريد لإرضاء خليل فيغضبه ، وقد يطلب كسب رزق فيفوته ، وربما سعى إلى منجاة فسقط في مهلكة ، فيعود باللائمة على نفسه أن كان لم يحكم النظر في تقدير فعله ، ويتخذ من خيبته أول مرة مرشداً له في الأخرى ، فيعاود العمل من طريق أقوم ، وبوسائل أحكم ، ويتخذ غيظه على من حال بينه وبين ما يشتهي ، إن كان سبب الإخفاق في المسعى منازعة منافس له في مطلبه ، لوجدانه من نفسه أنه الفاعل في حرمانه ، فينتري لمنازلته ، وتارة يتجه إلى أمر أسمى من ذلك إن لم يكن لتقصيره أو لمنافسة غيره دخل فيما لقي من مصير عمله ، كأن هبت ريح فأغرقت بضاعته ، أو نزلت صاعقة فأحرقت ماشيته ، أو علق أمله بعين فأتت ، أو بذى منصب فعزل ، يتجه من ذلك إلى أن في الكون قوة أسمى من أن تحيط بها قدرته ، وأن وراء تدبيره سلطاناً لا تصل إليه سلطته . فان كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل إلى أن حوادث الكون بأسره

ولعل مما يستوعق نظر الباحث في آراء الأستاذ الإمام أنه أقام نظريته في الإسلام على ما يمكن أن يسمى « فلسفة تاريخ الأديان » . ومجمل تلك النظرية أن الدين في جميع الأزمان واحد ، وأن مشيئة الله في إصلاح الإنسانية واحدة . وكل واحد من الأديان الثلاثة الكبرى — اليهودية والمسيحية والإسلام — بمثابة مرتبة من مراتب الشعور الديني في تطوره . لقد مرت بالإنسانية أزمان والناس من فهم مصالحهم في طور هو أشبه بطور الطفولية للناسي الحديث العهد بالعالم ، لا يألف منه إلا ما وقع تحت حسه ، فكان من الحكمة أن يجيء دين يخاطب الحواس (يقصد اليهودية) . ثم تدرجت الإنسانية ودق حسها ، ولطف شعورها ، فجاء دين يناسب هذه الحال ، فيخاطب القلب والشعور (يقصد المسيحية) . ثم بلغ الشعور الديني اكتمال نضجه ، فظهر دين يخاطب العقل ، ويشركه مع العواطف والإحساس (يقصد الإسلام) . لكن هذه الأديان الثلاثة متفقة في جوهرها ما دامت تنشد عبادة الله وهداية الناس في صدق وإخلاص .

(هـ) الإرادية الرسالة :

والأمر الجدير بالذكر هو موقف الشيخ محمد عبده من مشكلة الإرادة الإنسانية التي اختلفت فيها الفرق الإسلامية . فترى الإمام المصلح يدلي بنظرية توفق بين علم الله وفعل الإنسان ، وتبين أن الإنسان يشعر بكسبه لأفعاله ولكنه يجب عليه أن يعلم أيضاً أن قدرة الله فوق قوته ، وأنها تحيط بجميع أعماله .

ومهما يكن عند الأستاذ الإمام من بطلاقة النظرة في هذا الموضع أو في غيره فإن هنالك شيئاً لا ريب فيه : وهو أنه كان حريصاً كل الحرص على أن يقيم فلسفة إسلامية قوية ، تدعو إلى تعاليم الحرية ، وتبث

مستندة إلى واجب وجود واحد بصرفه على مقتضى عمله وإرادته ، خضع وخضع ، ورد الأمر إليه فيما لقي ، ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقي :

فالؤمن كما يشهد بالدليل وبالبيان أن قدرة مكون الكائنات أسمى من قوى الممكنات ، يشهد بالبدهة أنه في أعماله الاختيارية ، عقلية كانت أو جسمانية ، قائم بتصرف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله . وقد عرف القوم شكر الله على نعمه ، فقالوا : هو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق لأجله .

على هذا قامت الشرائع ، وبه استقامت التكاليف ومن أنكر شيئاً منه فقد أنكر مكان الإيمان من نفسه ، وهو عقله الذي شرفه الله بالخطاب في أوامره ونواهيه . أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته ، وبين ما تشهد به البدهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار ، فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه ، واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه .

وقد خاض فيه الغالون من كل ملة ، خصوصاً من المسيحيين والمسلمين . ثم لم يزالوا بعد طول الجدل وقوفاً حيث ابتدأوا ؛ وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشقتوا ؛ فنهى القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق ، وهو غرور ظاهر ؛ ومنهم من قال بالجبر ، وصرح به ؛ ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه ؛ وهو هدم للشرعية ومحو للتكاليف ؛ وإبطال لحكم العقل البديهي ، وهو عماد الإيمان .

ومن مميزات الإنسان حتى يكون غير سائر أنواع الحيوان أن يكون مفكراً مختاراً في عمله على مقتضى فكره ؛ فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاته هذه ؛ ولو سلب شيء منها لكان إما ملكاً أو حيواناً آخر ؛ والقرص أنه هو الإنسان .

فهبة الوجود له لا شيء فيها من انهيار على العمل ؛ ثم علم الواجب (أي علم الله) يحيط بما يقع من الإنسان بإرادته ، وبأن عمل كذا يصدر في وقت كذا ، وهو خير يثاب عليه ؛ وأن عملاً آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر . والأعمال في جميع الأحوال حاصلة عن الكسب والاختيار ؛ فلا شيء في العلم بسالب للتخير في الكسب ، وكون ما في العلم يقع لا محالة إنما جاء من حيث هو الواقع ، والواقع لا يتبدل . . . :

(ب) وظيفة الرسل في المجتمع :

« تبين مما تقدم في حاجة العالم الإنساني إلى الرسل أنهم من الأمم بمنزلة العقول من الأشخاص ، وأن بعثهم حاجة من حاجات العقول البشرية . . ولكنها حاجة روحية ، وكل ما لامس الحس منها فالقصد فيه إلى الروح وتطهيرها من دنس الأهواء الضالة أو تقويم ملكاتها أو إبداعها ما فيه سعادتها في الحياتين . . يرشدون العقل إلى معرفة الله ، وما يجب أن يعرف من صفاته ، ويبينون الحد الذي يجب أن يقف عنده في طلب ذلك العرفان ، على وجه لا يشق عليه الاطمئنان إليه ، ولا يرفع ثقته بما آتاه الله من القوة ؛ يجمعون كلمة الخلق على إله واحد لا فرقة معه ، ويخلون السبيل بينهم وبينه وحده . . . يبينون للناس ما اختلفت عليه عقولهم وشهواتهم ، وتنازعت مصالحهم ولذاتهم . . ويضعون لهم بأمر الله حدوداً عامة يسهل عليهم أن يردوا إليها أعمالهم ، كاحترام الدماء البشرية إلا بحق ، مع بيان الحق الذي تهذر له ، وحظر تناول شيء مما كسبه الغير إلا بحق مع بيان الحق الذي يبيع تناوله ، واحترام الأغراض . . ويعلمونهم من أنباء الغيب ما أذن الله لعباده في العلم به ، مما لو صعب على العقل اكتناهاه لم يشق عليه الاعتراف بوجوده » :

« ليس من وظائف الرسل ما هو عمل المدرسين ومعلمي الصناعات ؛ فليس مما جاموا له تعليم التاريخ ،

ولا تفصيل ما يحويه عالم الكواكب ، ولا بيان ما يختلف من حركاته ولا ما استكن من طبقات الأرض ، ولا مقادير الطول فيها والعرض ، ولا ما تحتاج إليه النباتات في نموها ، ولا ما تفقر إليه الحيوانات في بقاء أشخاصها وأنواعها ، وغير ذلك مما وضعت له تلك العلوم : وتسابقت إلى دقائقه الفهوم : فان ذلك كله من وسائل الكسب وتحصيل طرق الراحة . . . »

« قلنا إن منزلة النبوات من الاجتماع هي منزلة العقل من الشخص ، أو منزلة العلم المنصوب على الطريق المسلوك ، بل نصل إلى ما فوق ذلك ونقول : منزلة السمع والبصر . أليس من وظيفة الباصرة التمييز بين الحسن والقبيح من المناظر ، وبين الطريق السهلة السلوك والمعابر الوعرة ؟ ومع ذلك فقد يسيء البصير استعمال بصره ، فيتردى في هاوية يهلك فيها وعيانه سليمتان تلمعان في وجهه ! يقع ذلك لطيش أو إهمال أو غفلة أو لجاج وعناد . وقد يقوم من العقل والحس ألف دليل على مضرة شيء ، ويعلم ذلك الباغي في رأيه من أهل الشر ، ثم يخالف تلك الدلائل الظاهرة ويقترح المكروه لقضاء شهوة اللجاج أو نحوها . ولكن وقوع هذه الأمثال لا ينقص من قدر الحس أو العقل فيما خلق لأجله . كذلك الرسل - عليهم السلام - أعلام هداية نصبها الله على سبيل النجاة : فمن الناس من اهتدى بها فأنتهى إلى غايات السعادة ، ومنهم من غلط في فهمها وانحرف عن هديها فانكب في مهاوى الشقاء . فالدين هاد والنقص يعرض لمن دعوا إلى الاهتداء به ؛ ولا يظعن نقصهم في كماله واشتداد حاجتهم إليه . . . »

« الدين أشبه بالبواعث الفطرية الإلهامية منه بالدواعي الاختيارية ؛ الدين قوة من أعظم قوى البشر . وإنما قد يعرض لها من العلل ما يعرض لغيرها من القوى وكل ما وجه إلى الدين من مثل الاعتراض الذي نحن

بصدده فتبعته في أعناق القائمين عليه ؛ الناصبين أنفسهم منصب الدعوة إليه ، أو المعروفين بأنهم حفظته ورعاة أحكامه . وما عليهم في إبلاغ القلوب بغيثها منه إلا أن يهتدوا به ، ويرجعوا إلى أصوله الطاهرة الأولى ، ويضعوا عنه أوزار البدع ، فترجع إليه قوته ، وتظهر للأعشى حكمته . . . »

« ربما يقول قائل إن هذه المقابلة بين العقل والدين تميل إلى رأى القائلين بإهمال العقل بالمرّة في قضايا الدين . . . فنقول : لو كان الأمر كما عساه أن يقال لما كان الدين علماً يهتدى به ، وإنما الذي سبق تقريره هو أن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأئمة بدون مرشد إلهي ، كما لا يستقل الحيوان في إدراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها ، بل لا بد معها من السمع لإدراك المسموعات مثلاً . كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتهى على العقل من وسائل السعادات . والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله ، والإذعان لما تكشف له من معتقدات وحدود أعمال . كيف ينكر على العقل حقه في ذلك وهو الذي ينظر في أدلتها ، ليصل منها إلى معرفتها ، وأنها آتية من قبل الله ، وإنما على العقل بعد التصديق برسالة نبي أن يصدق بجميع ما جاء به ، وإن لم يستطع الوصول إلى كنهه بعضه والنفوذ إلى حقيقته ؛ ولا يقضى عليه ذلك بقبول ما هو من باب المحال المؤدى إلى مثل الجمع بين التقيضين أو بين الضدين في موضوع واحد في آن واحد : فإن ذلك مما تتميز النبوات عن أن تأتي به . فإن جاء ما يوهم ظاهر ذلك في شيء من الوارد فيها وجب على العقل أن يعتقد أن الظاهر غير مراد ؛ وله الخيار بعد ذلك في التأويل ، مسترشداً ببقية ما جاء على لسان من ورد التشابه في كلامه ، وفي التفويض إلى الله في علمه . وفي سلفنا من الناجين من أخذ بالأول ومنهم من أخذ بالثاني : »

(ح) انتشار الإسلام بفضل تعاليمه :

« جاء الدين الإسلامى بتوحيد الله تعالى فى ذاته وأفعاله ، وتزبيحه عن مشابهة المخلوقين . فأقام الأدلة على أن للكون خالقاً واحداً متصفاً بما دلت عليه آثار صنعه من الصفات العلية ، كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها ، وعلى أنه لا يشبه شئ من خلقه ، وأن لا نسبة بينه وبينهم إلا أنه موجودهم ، وأنهم له وإليه راجعون . . . »

« اجتشت بذلك جذور الوثنية وما وليها مما لو اختلف عنها فى الصورة والشكل أو العبارة واللفظ لم يختلف عنها فى المعنى والحقيقة . تبع هذا طهارة العقول من الأوهام الفاسدة التى لا تنفك عن تلك العقيدة الباطلة ، ثم تنزه النفوس عن الملكات السيئة التى كانت تلازم تلك الأوهام . . . وارتفع شأن الإنسان ومست قيمته بما صار إليه من الكرامة ، بحيث أصبح لا يخضع لأحد إلا لخالق السماوات والأرض وقاهر الناس أجمعين . . . »

« تجلت بذلك للإنسان نفسه حرة كريمة ، وأطلقت إرادته من القيود التى كانت تعقدها بإرادة غيره — سواء كانت إرادة بشرية — ظن أنها شعبة من الإرادة الإلهية — أو أنها هى كإرادة الرؤساء والمسيطرين : أو إرادة موهومة اخترعها الخيال كما يظن فى القبور والأحجار والأشجار والكواكب ونحوها . . . »

« صار الإنسان بالتوحيد عبداً لله خاصة ، حرّاً من العبودية ، لكل من سواه ، فكان له من الحق ما للحر على الحر : لا على فى الحق ولا وضع ، ولا سافل ولا رفيع ، ولا تفاوت بين الناس إلا بتفاوت أعمالهم ، ولا تفاضل إلا بتفاضلهم فى عقولهم ومعارفهم ، ولا يقربهم من الله إلا طهارة العقل من دنس الوهم ، وخلوص العمل من العوج والرياء . . . »

« طالب الإسلام بالعمل كل قادر عليه ، وقرر لكل نفس ما كسبت وعليها ما اكتسبت . . . وأباح لكل أحد أن يتناول من الطيبات ما شاء أكلاً وشراباً ولباساً وزينة . . . »

« أنهى الإسلام على التقليد ، وحمل عليه حملة لم يردّها عنه القدير ، فبددت فيالقه المتغلبة على النفوس ، واقتلعت أصوله الراسخة فى المدارك ، ونسفت ما كان له من دعائم وأركان فى عقائد الأمم .

صاح بالعقل صيحة أزعجته من سباته ، وهبت به من نومة طال عليه الغيب فيها ، كلما نفذ إليه شعاع من نور الحق خلصت إليه هبئمة من سدنة هياكل الوهم : ثم فإن الليل حالك ، والطريق وعرة ، والغاية بعيدة والراحلة كليلة والأزواد قليلة .

علا صوت الإسلام على وساوس الطغام ، وجهر بأن الإنسان لم يخلق ليقاد بالزمام ، ولكنه فطر على أن يهتدى بالعلم والأعلام — أعلام الكون ودلائل الحوادث . صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء وما توارثه عنهم الأبناء ، وسجل الحق والسفاهة على الآخذين بأقوال السابقين ، ونبه على أن السبق فى الزمان ليس آية من آيات العرفان . . .

عاب أرباب الأديان فى اقتفاء أثر آباؤهم ، ووقوفهم عندما اختطته لهم سير أسلافهم . . . فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما كان قيده ، وخلصه من كل تقليد كان استعبده ، وردّه إلى مملكته ، يقضى فيها بحكمه وحكمته . . .

بهذا وما سبقه تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما : وهما استقلال الإرادة واستقلال الرأى والفكر ، وبهما كملت له إنسانيته واستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله له بحكم الفطرة التى فطر عليها . . . جاء الإسلام والناس شيع فى الدين ، وإن كانوا إلا قليلا فى جانب عن اليقين يتنابدون ويتلاعنون ،

ويزعمون في ذلك أنهم يحبل الله مستمسكون : فرقة وتخالف وشغب ، يظنونها في سبيل الله أقوى سبب . أنكر الإسلام ذلك كله ، وصرح تصريحاً لا يحتمل الريبة بأن دين الله في جميع الأزمان وعلى ألسن جميع الأنبياء واحد . . . والآيات الكريمة التي تعيب على أهل الدين ما نزعوا إليه من الاختلاف والمشاقة ، مع ظهور الحجة واستقامة المحجة لهم في علم ما اختلفوا فيه ، معروفة لكل من قرأ القرآن وتلاه حق تلاوته . . .

جاء الإسلام يخاطب العقل ويستصرخ الفهم واللب ويشركه مع العواطف والإحساس في إرشاد الإنسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية . وبين للناس ما اختلفوا فيه ، وكشف لهم عن وجه ما اختصموا عليه . وبرهن على أن دين الله في جميع الأجيال واحد ، ومشيته في إصلاح شئونهم وتطهير قلوبهم واحدة ، وأن رسم العبادة على الأشباح إنما هو لتجديد الذكرى في الأرواح ، وأن الله لا ينظر إلى الصور ولكن ينظر إلى القلوب . وطالب المكلف برعاية جسده ، كما طالبه بإصلاح سره ، وفرض نظافة الظاهر كما أوجب طهارة الباطن ، وعده كلاً الأمرين طهراً مطلوباً ، وجعل روح العبادة الإخلاص ، وأن ما فرض من الأعمال إنما هو لما أوجب من التحلى بمكارم الأخلاق . . . ورفع الغنى الشاكر إلى مرتبة الفقير الصابر ، بل ربما فضله عليه ؛ وعامل الإنسان في مواعظه معاملة الناصح الهادي للرجل الرشيد : فدعاه إلى استعمال جميع قواه الظاهرة والباطنة ؛ وصرح بما لا يقبل التأويل أن في ذلك رضا الله وشكر نعمته : وأن الدنيا مزرعة الآخرة ، ولا وصول إلى خير العقبى إلا بالسعى في صلاح الدنيا .

شرح شريعة الوفاق وقررها في العمل : فأباح للمسلم أن يتزوج من أهل الكتاب ، وسوغ مؤاكلتهم ، وأوصى أن تكون مجادلتهم بالتي هي أحسن . ومن المعلوم أن المجانسة هي رسول المحبة وعقد الألفة ، والمصاهرة إنما تكون بعد التحاب بين أهل الزوجين ،

والارتباط بينهما بروابط الائتلاف ، وأقل ما فيها محبة الرجل لزوجته وهي على غير دينه . . ثم أخذ العهد على المسلمين أن يدافعوا عن يدخل في ذمتهم من غيرهم كما يدافعون عن أنفسهم . ونص على أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا . ولم يفرض عليهم جزاء ذلك إلا زهيداً يقدمونه من مالهم . ونهى بعد أداء الجزية عن كل إكراه في الدين . . .

رفع الإسلام كل امتياز بين الأجناس البشرية ، وقرر أن لكل فطرة شرف النسبة إلى الله في الحلقة ، وشرف اندراجها في النوع الإنساني في الجنس والفصل والخاصة ، وشرف استعدادها بذلك لبلوغ أعلى درجات الكمال الذي أعده الله لنوعها ، على خلاف ما زعمه المنتحلون من الاختصاص بمزايا حرم منها غيرهم ، وتسجيل الحسة على أصناف زعموا أنها لن تبلغ من الشأن أن تلحق غبارهم ، فأमतوا بذلك الأرواح في معظم الأمم . .

فرض الإسلام للفقراء في أموال الأغنياء حقاً معلوماً يفيض به الغنى على الفقير . . ولم يحث على شيء حثه على الإنفاق من الأموال في سبيل الخير ، وكثيراً ما جعله عنوان الإيمان ، فاستل بذلك ضغائن أهل الفاقة . . . فاستقرت بذلك الطمأنينة في نفوس الناس أجمعين . وأى دواء للأمراض الاجتماع أنجع من هذا ؟ .

٥ - إشعاع رسالة التوحيد

كان لتعاليم الأستاذ الإمام عموماً ولرسالة التوحيد خصوصاً أثر كبير لا في مصر وحدها بل في العالم الإسلامي كله .

أما في مصر فقد ترجم الشيخ مصطفى عبد الرازق (مع المسيو برنار ميشيل) « رسالة التوحيد » إلى الفرنسية سنة ١٩٢٥ وصدورها بمقدمة مستفيضة نفيسة عن حياة

الشيخ محمد عبده وآثاره ، وخدمته للعقيدة الإسلامية بتأليف هذه الرسالة .

وأما في الهند فقد تولى بعض العلماء ترجمتها إلى اللغة الأوردية ، ثم وضعت في برامج الدراسة في جامعة علي جار (عليكرة) وغيرها من المعاهد الإسلامية في الهند وباكستان .

وفي تركيا قام الأستاذ « محمد شرف الدين » مدير المعهد الإسلامي بكلية الآداب بجامعة استنبول بتدريس مذهب الأستاذ الإمام : على ما هو مبسوط في « رسالة التوحيد » .

وما من شك في أنه كان لرسالة التوحيد ولغيرها من مؤلفات الإمام أكبر الأثر في توجيه حركات التجديد التي لا تزال إلى يومنا هذا تزداد على الأيام نمواً وازدهاراً ، بفضل دعوة التنوير التي بدأها في مصر وامتدت إشعاعاتها إلى ربوع العالم الإسلامي ، حتى صبح لنا أن نقول مع قاسم أمين : « نعم كان للإمام الكبير الذي فرض على نفسه إصلاح أمته خصوم وأعداء كثيرون : وهم جيش الجهل المركب من عامة الناس الذين لم ينالوا من التربية والعقل ما يؤهلهم لأن يدركوا

مقاصده ويفهموا مباحثه ، فانتصروا على التمسك بما وجد عليه آباؤهم من قبل . . . فكان الأستاذ الإمام يحارب هذا الجيش الطويل العريض بقوة وعزيمة يحارب العقل فيهما . ولكنه كان يدافع بقدر الضرورة ولا يتعداها ، ويحارب حرب الشجاع الكريم الذي لا يظعن من الخلف ولا يخدع ولا يغش . وكان فضلاً عن ذلك لا يكره خصومه ولا يبغض أعداءه ، وإنما يناقش أفكارهم ، ويظعن على أوهامهم ، ويهدم معتقداتهم الباطلة ، ويرجو لهم الهداية ، ويرشدهم إلى الصواب » .

ولا نزاع اليوم في أن « عبقرى الإصلاح والتعليم » — كما دعاه فتميدنا الكبير عباس العقاد — هو طراز ممتاز من علماء المسلمين .

وإذا كان قد استحق لقب « الأستاذ الإمام » فذلك لأنه لم يكن إماماً في شئون الدين فحسب ، بل كان إماماً في أمور الدنيا أيضاً .

ولا يخفى أن الجمع بين الحياة الروحية والحياة الدنيوية ، على نحو ما عهدنا في مسيرة ذلك المصلح الفيلسوف ، هو الجوهر الخالص من تعاليم الإسلام .



الكتب الخمسة كنفشيوس

بمستم

الدكتور حسن شحاتة سقافان

رئيس قسم الاجتماع بجامعة الأزهر

١- حياة كنفشيوس وبيئته الاجتماعية والثقافية

بعد كنفشيوس زعيم حكماء الصين القدامى ، فقد كان حكيمًا وفيلسوفًا سياسيًا وأخلاقيًا ودينيًا ، وكان مؤسسًا للمدرسة الدينية سادنفوذها الشعب الصيني أكثر من خمسة وعشرين قرناً أو منذ القرن السادس قبل الميلاد حتى أوائل القرن العشرين ، وذلك في عدا فترات قصيرة كانت تقتصر فيها بعض المدارس الدينية الأخرى وذلك كمدرسة التاويين Taïisme وهي تقوم على تقديس أرواح الطبيعة والأجداد . ولكن المنافس الأكبر للمذهب الكنفوشي كان المذهب البوذي الذي ظهر في الهند في القرن الخامس قبل الميلاد وانتشر انتشاراً سريعاً في الهند ثم بدأ يغزو الصين واستطاع أن ينتصر انتصاراً ساحقاً على المذهب الكنفوشي ، إذ يلدين به الآن معظم الصينيين . ففي إحصاء قريب بلغ عدد سكان الصين حوالي ٦٠٠ مليون منهم ٣٥ مليوناً من المسلمين ومليونان وربع من المسيحيين والسواد الأعظم بعد ذلك من البوذيين ، ولكن البوذية فيما يرى كثير من العلماء لم تهزم الكنفوشية ، بل كانت امتداداً لها في كثير مما أتت به من مبادئ ، وكان هذا سر قوتها وسرعة

انتشارها بين الصينيين ، إذ أنها وجهت الأفراد إلى كثير من مبادئ الكنفوشية وجعلتهم ينعمون النظر في هذه المبادئ ويتأملونها أكثر من أى وقت مضى . فالبوذية في رأيهم قد غيرت بعض المبادئ الكنفوشية ولكنها لم تستطع أن تقضى على المذهب الكنفوشي .

ودراسة كنفشيوس أو المذهب الكنفوشي هامة لا لأنها تبين لنا المبادئ التي شكلت الأخلاق والدين والسياسة في الصين لمدة خمسة وعشرين قرناً فحسب بل لأن لها أهمية خاصة منذ أن دخلت الشيوعية الصين ، أى منذ سنة ١٩٤٩ ، لأن الكونفوشية والشيوعية تقفان الواحدة من الأخرى على طرفي نقيض . فالكونفوشية تقوم على تمجيد النظام الإقطاعي وتقويته واتخاذها أساساً للحكم بينما الشيوعية ضد ذلك على خط مستقيم . ولقد سبق أن تلاقى النظامان الشيوعي والإقطاعي على أرض الصين في القرن الثالث قبل الميلاد وقام صراع عنيف بين أنصار كلا النظامين وانتهى الصراع بانتصار الكنفوشية . ويتساءل الآن علماء السياسة والاجتماع عما إذا كان روح الكنفوشية الكامن في نفوس الصينيين سيؤدي يوماً إلى القضاء على الشيوعية الصينية أو على الأقل إلى زحزحتها عن المبادئ الشيوعية الأصلية بحيث

تتخذ الشيوعية الصينية طابعاً يميزها عن شيوعية ماركس ولينين ،

ويتكون اسم كنفشيوس وهو الاختصار اللاتيني Confecius لاسم الحكيم الذي نتحدث عنه ، من لفظين : كنج Kung وهو اسم القبيلة التي ينتمى إليها الحكيم ، ثم فوتسى Fu-tze ومعناه الرئيس أو الفيلسوف ، فاسم كنفوشيوس إذن يعنى رئيس قبيلة كنج وفيلسوفها أو حكيماً ، ولقد ولد هذا الحكيم سنة ٥٥١ قبل الميلاد في ولاية لو Lu وكانت الصين في ذلك الوقت تسير على النظام الإقطاعي ، فكانت مقسمة إلى ولايات وعلى رأس كل ولاية دوق أو وال يخضع للإمبراطور كما كانت كل ولاية مقسمة إلى مقاطعات على رأس كل منها نبيل ، وكانت المقاطعات التي تؤلف كل ولاية في تطاحن مستمر فيما بينها ، فكل منها كانت تحاول التوسع على حساب الأخرى ، وكذلك كانت الحال بين الولايات : عراك مستمر بين الولاة الذين كان يحاول كل منهم التوسع على حساب الآخرين . وكانت الحوادث تؤرخ بالنسبة لحكم الولاة والنبلاء ، فمثلاً ولد كنفشيوس في السنة الثانية والعشرين من حكم هيانج أمير ولاية لو ، وهي تقابل سنة ٥٥١ قبل الميلاد . ولقد كان كنفشيوس ثمرة لاتصال غير شرعي بين والده الذي كان فقيراً وإن كانت أسرته من أعرق الأسر الصينية التي كانت تحكم بعض الولايات منذ الأزمنة السحيقة وبين والدته ، ونشأ كنفشيوس الفقير في خدمة أحد الأمراء الذي كلفه برعى الأغنام . وتفاى كنفشيوس في هذه الحرفة مما أدى إلى زيادة نتاج الثروة الحيوانية في الولاية ، ومن ثم رقى بعد ذلك إلى منصب مشرف على الحدائق العامة بالولاية ، ثم اضطر لترك مسقط رأسه لكي ينتقل في بعض الولايات المجاورة لأنه شعر أن هذه الأعمال لا تناسب مواهبه ، وأخيراً أنشأ في سن الثانية والعشرين مدرسة لتعريف الشبان ذوى المواهب الخاصة بأصول الفلسفة الأخلاقية والسياسية . وأصبح اللامعون

من بين تلاميذه الذين بلغوا ثلاثة آلاف . من قادة الفكر والسياسة في الصين القديمة ، كما كانوا هم الذين نقلوا آراء الأستاذ فيما بعده . ولقد اتصل بفضل بعض تلامذته حوالي سنة ٥٢٤ ق . م بفيلسوف صيني آخر كان معاصراً له وهو لا أوتسى Lao-tze وهو من أشهر فلاسفة الصين القدامى وهو الذي يعزى إليه المذهب أو الدين التاوى Taoism الذى يقوم على وجود Tao وهو القانون السماوى الأعظم : وأصل الحياة والنشاط والحركة في السماء والأرض وهو الذى يبعث الحياة في الموجودات . ثم عاد كنفشيوس إلى لو Lu مسقط رأسه ليستأنف التدريس هناك . ولكنه أصبح في نفس الوقت مستشاراً لكثير من الولاة والأمراء والنبلاء في الشؤون السياسية : ووجد الفرصة سانحة لتطبيق آرائه السياسية . ولما نجح في تطبيق آرائه في بعض المدن إذ أصبحت مدناً مثالية رقى إلى وزير للأشغال العامة بعد أن اشتغل قاضياً في بعض الولايات . ذاع نجاح سياسة كنفشيوس ونبأ لباقته وحكمته في إدارة الشؤون القضائية والسياسية فعينه حاكم ولاية لو سنة ٤٩٦ رئيساً لوزرائه . وأصبحت ولاية لو من أقوى الولايات وأغناها وأكثرها استقراراً وأماناً ، مما أدى إلى حقد حكام الولايات الأخرى إذ كانت تخشى بأس ولاية لو ، فاتفق بعض الحكام على إرسال وفد نسائي يقوم بالرقص أمام حاكم لو ووزرائه . ويستطيع أن يؤثر في سير أحوال الولاية ، ونجحت الحطة في إفساد رجال الحكم في الولاية بالرغم من تحذير رئيس الوزراء . واضطر كنفشيوس للاستقالة حاقداً على النساء اللائي أدّين إلى القضاء على مجهوداته في إصلاح الولاية ، إذ قال فيهن في كتاب الأغاني قبل تركه لو .

« احذر لسان المرأة

إنك لاشك ستلدغ منه إن عاجلاً وإن آجلاً

واحذر زيارة المرأة

إنها ستصيبك إن عاجلاً وإن آجلاً

هي هُو !! هي هُو !! (علامة على التأوه
من ألم ما أصابه من النساء)
إنني سأرحل إلى مكان آخر :

ثم بدأ كنفشيوس في الارتحال والتجوال بين
الولايات الصينية وبدأ يتصل بالولاة ويقدم النصائح
ويدرس للناس وينظر العلماء والأدباء . ولقد تعلم
كنفشيوس الموسيقى على يد أستاذة الموسيقى القداى
من أمثال هزيانج - تس ؛ كما أصبح خبيراً في الشئون
العسكرية إلى جانب خبرته بالفلسفة والسياسة . ولقد
امتدت فترة الارتحال والتجوال من حوالى سنة ٤٩٣
ق.م حتى وفاته سنة ٤٧٩ ق.م ، بعد أن عاش ٧٢ عاماً .
وبصور الصينيون مولده ووفاته كما يصور كثير من
أصحاب الديانات مولد أنبيائهم ووفاتهم ، إذ
يعتبرونه نبياً ورسولاً ، بالمعنى الذى يفهمونه من
هذين التعبيرين . وكان لكنفشيوس ابن واحد يدعى
لى أما توفى عن خمسين سنة قبل والده ، بعد أن
ترك حفيداً لكنفشيوس هوتزيتس Tsesze الذى كان
عالمًا وفيلسوفًا ضرب بسهم وافر في سبيل نشر
فلسفة جده .

٢ - العلوم التي كانت سائدة ومؤلفات المدرسة الكونفوشية :

لقد كانت الدراسات التاريخية أهم الدراسات
السائدة في الصين في القرن السادس قبل الميلاد .
ذلك أن الصين كان بها حضارة يانعة مزهرة في
جميع الميادين السياسية والاقتصادية والثقافية في القرن
العشرين قبل الميلاد . وحدث بعد ذلك أن انحطت
الأحوال في الصين ابتداء من القرن العاشر ، كما
تغيرت اللغة الصينية تغيراً كبيراً في تلك الفترة بحيث
أصبح رجل القرن السادس قبل الميلاد غير قادر
على قراءة مؤلفات الحضارة الصينية العتيقة ، مما
أدى إلى شبه انقطاع تام بين حضارة الصين العتيقة

وبين أجيال القرون الأولى قبل الميلاد ، لذلك ركز
كنفشيوس جهوده في نقل هذا التراث القديم إلى لغة
الصين الجديدة آنذاك مضيفاً إليه أجزاء لا شك في
أصالتها في الحكمة والمعرفة . وعلى ذلك درس
كنفشيوس وعلم كتب السابقين عليه في التاريخ
والتغيرات التي طرأت على الأرض وما عليها منذ
أقدم العصور ، واعتمد في هذا على الكتاب القديم
المسمى Yiking أو كتاب التغيرات ، واستمر سنين
عديدة يدرس هذا الكتاب الذى يرجع لسنين محقة
ولا يعرف مؤلفه . إن جهد كنفشيوس الأكبر
يظهر في نقله التراث الصينى السحيق في لغة بسيطة
سهلة حتى يفيد منها الصينيون في عصره ويعيدوا مجد
أسلافهم القداى . لذلك كان ينتقل ويرتحل باحثاً
عن الآثار والوثائق القديمة ومتقياً عن كل ما عسى
أن يساعده في تقديم معلومات جديدة عن التاريخ
الصينى السحيق . كان يدرس التقاليد والعادات
الدينية في ولايات الصين المختلفة محاولاً أن يصعد بها
إلى أصولها الأولى ، ولقد أدت مجهوداته في النهاية
إلى تأليفه للكتب الخمسة أو الكلاسيكيات الخمسة
Five classics . وهى مؤلفاته التى يعرض فيها
تاريخ الصين القديم وأصول ديانات الأسر الصينية
القديمة وعشائرها وأصول الحكم السياسى فيها
والمبادئ التى كان يقوم عليها النظام السياسى . كما
درس ونقل مجموعات الأغنيات التى صدرت عن
نثنى إس ثم هوثشى ، وهما يمثلان الأجداد الخرافيين
لأباطرة دولة تشو الصينية . كما درس أخيراً ودرس
فروع المعرفة الستة التى كانت سائدة في عصره ،
وهى التى كانت تسمى بالفنون الستة وهى :
الطقوس والموسيقى والرماية ، وقيادة العربات والخياد ،
والقراءة وأخيراً الرياضة والحساب . وكان تلاميذ
كنفشيوس يلقبونه باسم « معلم الجنس البشرى » ، بل
كانوا يعلونه أعظم معلم « أنجبته العصور » ، وكانوا

ينقلون آراء أستاذهم ويعلقون عليها ويشرحونها .
وتألف عن ذلك مدرسة كبرى هي المدرسة الكونفوشية
التي خدمت الصين أكثر من ألفى سنة . لذلك
تنقسم مؤلفات المدرسة الكونفوشية إلى قسمين :
قسم يسمى « الكتب الخمسة » وهي الكتب التي
كتبها كنفيوس بنفسه أو نقلها عن العصور السحيقة
وأضاف إليها إضافات أصلية وهي كتب تحتوى على
مذاهب السابقين على كنفيوس في السياسة والفلسفة
والاجتماع والدين والموسيقى . أما القسم الثانى ، فهو
مؤلفات تلاميذ كنفيوس في حياته أو بعد وفاته ،
وفيها يعرض هؤلاء التلاميذ لآراء أستاذهم وفلسفته
مع شرح وتعليق . وهذه الكتب الأخيرة مهمة جداً
لأنها تعد المرجع الرئيسى لفلسفة الكونفوشية وإن
كانت معظم أجزائها منقولة عن الكتب التي ألفها
كنفيوس . ولكن أهميتها ترجع إلى أنها تهتم بآراء
كنفيوس أكثر من اهتمامها بالآراء والتقاليد التي
كانت سائدة في العصور السحيقة ، كما أنها تشرح
الفلسفة الكونفوشية بشكل مبسط سهل يرقى إليه
تفكير الرجل العادى ، وسنعرض الآن فى شئ من
التفصيل لهذه المؤلفات :

أولاً : الكتب الخمسة القديمة التي ألفها كنفيوس
بنفسه وهي المسماة باسم الكلاسيكيات الخمسة .

١ - كتاب الأغاني أو الشعر : وهو يحتوى على
ثلاثمائة وخمسة من الأغنيات والتواشيح الدينية ، وذلك
بجانب ستة تواشيح تغنى بمصاحبة الموسيقى ، وهي
تعطى فكرة عن الأديان التي كانت سائدة في الصين
والفولكلور أو المردّدات الشعبية الصينية في العصور
السحيقة .

٢ - كتاب التاريخ : وهو يشتمل على الوثائق
التاريخية الخاصة بالصين في عصورها السحيقة ولاسيما
الأوامر والمراسيم الملكية والامبراطورية .

٣ - كتاب التغيرات : وهو يبين فلسفة تطور
الحوادث ، وقد ألف في الأصل للإفادة منه في التنجيم
ومعرفة الحوادث المستقبلية ، ولكن كنفيوس استطاع
أن يحول « علم » التنجيم إلى دراسة علمية للسلوك
الإنسانى وكيف يتأثر بالظروف الطبيعية والاجتماعية
التي تكتنفه : ومن ثم يمكن عن طريق هذه الدراسة
التنبؤ علمياً بسلوك الفرد في المستقبل .

٤ - الربيع والخريف : وهو كتاب للتاريخ
بمعنى الكلمة ، إذ قد عالج كنفيوس في هذا الكتاب
تاريخ الصين بالتفصيل أثناء قرنين ونصف من الزمان
أو فيما بين سنتي ٧٢٢ و ٨٤١ قبل الميلاد .

٥ - كتاب الطقوس أو التقاليد : وهو يعالج
النظام السياسى لأسرة تشو القديمة ، وهي من الأسر
الملكية الشهيرة التي لعبت دوراً هاماً في تاريخ الصين
في العصور السحيقة ، كما يعالج عدداً كبيراً من
العادات والتقاليد الدينية والسياسية الهامة في حياة الصين
في العصور التاريخية البعيدة .

ثانياً : الكتب التي كتبها تلاميذ كنفيوس :

١ - فصول من كتاب الطقوس « الأخلاق
والسياسة » .

٢ - فصول من كتاب الطقوس « الانسجام
المركزى » .

وهذان الكتابان عبارة عن أقوال مأثورة عن
كنفيوس وأتباعه ومرجعهما الأساسى كتاب الطقوس
مع تفسير هذه الأقوال .

٣ - المنتخبات وبه ملخص لأقوال كنفيوس
في المناسبات المختلفة كما سجلها تلاميذه .

٤ - منسيوس Mencius وهو مؤلف كبير
يحتوى على سبعة كتب تعالج مذهب كنفيوس .

ومن المحتمل أن يكون مؤلف هذه الكتب السبعة
منسيوس نفسه وهو تلميذ روحى لكونفوشيوس وقد
تتلمذ فعلاً على تزيتس Tsesze حفيد كنفيوس ،

ومثل منسيوس أكبر شخصية من شخصيات المذهب الكنفوشي بعد كنفشيوس وكان فيلسوف عصره .

ولما كان كتاب المنتخبات Analects يشتمل على ملخص لفلسفة كنفشيوس بشكل أوضح منه نسبياً من الكتب الأخرى فقد انتشر بين تلاميذ المدرسة وأتباعها حتى عرف باسم إنجيل الكنفوشية Confucious Bible. والكتب التي ألفها التلاميذ والأتباع تسمى الكتب الأربعة ، وهي قائمة على الكتب الخمسة لأنها تفسرها وتشرحها وتذكر حوادثها بشكل أوضح وتعرض لآراء كنفشيوس أكثر مما تعرض لفلسفة الصين في العصور العتيقة ، بينما الكتب الخمسة التي كتبها كنفشيوس تتعرض بشكل أكبر للفلسفة القديمة العتيقة أكثر مما تتعرض لآراء كنفشيوس نفسه . ولكن كلتا المجموعتين من الكتب تكون جزءاً لا يتجزأ من المذهب الكنفوشي .

٣ — أسلوب كنفشيوس ومنهجه :

وإذا رجعنا إلى مؤلفات كنفشيوس والمدرسة الكنفوشية ، أى إلى الكتب الكلاسيكية الخمسة ثم الكتب الأربعة التي كتبها تلامذة كنفشيوس ، لوجدنا أنها في الجزء الأكبر منها مكتوبة على صورة أمثلة سائرة وحكم ومواعظ منفصلة بعضها عن بعض ولا تربطها أية رابطة . وهذا هو الفرق الجوهرى في أسلوب الكتابة بين كنفشيوس وغيره من الحكماء والفلاسفة ، فأفلاطون مثلاً يكتب على طريقة المحاورات ويستطيع القارئ لمحاورة منها كالجُمهوريَّة أن يتبين آراءه ومذهبه ، وأرسطو يكتب على طريقة المحاضرة فيعالج موضوعاً أو عدة موضوعات متكاملة . أما كنفشيوس فهو يذكر أمثلة وقصصاً مسرودة الواحدة بعد الأخرى ولا رابطة بينها ، وليس ثمة تبويب أو تصنيف للموضوعات التي يحتوى عليها كل كتاب . والأمثال والحكم كثيراً ما نجدها وقد فصلت عن المناسبة التي قيلت فيها . مما يزيد كثيراً في صعوبة فهم المقصود

من بعضها . لذلك قد عرف كثير من العلماء كنفشيوس بأنه الرجل الذي لا يتكلم إلا بحكم وأمثال قصيرة منفصلة ، كما كان بعضهم يرى استحالة استخلاص مذهب فلسفى أو اجتماعى من تلك الكتب التي هذه حالها . ولكن العلماء الصينيين في كل عصر من العصور ، ثم العلماء الأوربيين قد استطاعوا بعد دراسة هذه الكتب استخلاص المذهب الفلسفى الكنفوشى واتجاهاته في السياسة والاقتصاد والدين ... وفي غيرها من المجالات الأخرى ، ولا سيما أن هذه الأمثلة والقصص القصيرة التي ملئت بها كتب كنفشيوس كثيراً ما يتخللها قصص طويلة بعض الشيء تفسح عن آراء كنفشيوس في شيء كبير من الجلاء والوضوح . تلك هي السمة الأولى من سمات كنفشيوس وسنورد هنا بعضاً من حكمه وأمثله .

« الرجل الذى يخطئ ولا يصلح خطؤه يرتكب خطأ جديداً ، الرجل الذى يعشق الحق أفضل من الذى يعرف الحق ، وذلك الذى يجد سعادته في الوصول للحق أفضل ممن يعشق الحق ؛ إذا وجدت شخصاً يستحق أن تتحدث معه ولم تخاطبه فإنك تكون قد افتقدته ، وإذا وجدت شخصاً لا يستحق أن تتحدث معه وتخاطبه فإنك تكون قد أضعت كلامك سدى . والرجل العاقل هو من لا يفقد الرجال ولا يضيع كلامه سدى ، وسئل الحكيم مرة عن حكمه على شخص يحبه كل أفراد القرية ، فأجاب « ليس ذلك بكاف للحكم عليه » ثم سئل عن رأيه في شخص يكرهه كل أفراد القرية فأجاب « ليس ذلك بكاف للحكم عليه » ثم أضاف « إن الشخص الفاضل هو من يحبه الصالحون من أفراد القرية ويكرهه منهم الطالحون » . « إن الإنسان هو الذى يجعل الصديق عظيماً ، وليس الصديق هو الذى يجعل الإنسان عظيماً » . وقال عن الكلام الجيد « إن الرجل ذا الأخلاق الكريمة لا يقول إلا كلاماً جيداً ولكن الرجل ذا الكلام الجيد لا يكون دائماً ذا أخلاق كريمة » أى قد يكون منافقاً . ويقول « إن الرجل العاقل لا يمدح

الناس على أساس أقوالهم (بل على أساس أفعالهم) ولا ينكر الحقيقة إذا كانت صادرة عن شخص لا يرتاح إليه، إذ الحقيقة جميلة أياً كان مصدرها، ومثل مرة عن صفات الحكم المثالي فأجاب « بأنه الحكم الذي يجد الناس تحت ظله غذاء كافياً ، وجيشاً جراراً يحميهم ، وثقة عظيمة في حكمهم » ، وسئل عما يمكن الاستغناء عنه من هذه الأمور الثلاثة إذا دعت ضرورة إلى ذلك فقال « أفضل أولاً الاستغناء عن القوة أو الجيش » ثم سئل عما يمكن الاستغناء عنه بعد ذلك فأجاب « أفضل الاستغناء عن الطعام ، إذ ما أكثر من ماتوا جوعاً من الأفراد في كل جيل منذ أن وجد الإنسان ، ولكن لم يحدث أن عاشت أمة بدون ثقة في حكامها » . ويقول عن الفضائل وما يعترىها من نقائص « حب الإنسانية بدون حب للدراسة يولد الجهل ، وحب العلم بدون حب للدراسة يؤدي إلى الضلال وعدم الثبات ، وحب الإخلاص بدون حب للدراسة يؤدي بصاحبه إلى أن يكون ضحية الخداع ، وحب الاستقامة بلا دراسة يؤدي إلى الرعونة التي لا حدود لها ، وحب الشجاعة بلا دراسة يؤدي إلى التمرد ، وحب العزم والمثابرة بلا دراسة ينتهي بصاحبه إلى الخبل أو التعلق بفكرة متسلطة » . ويقول عن ثقافة الشعب : عندما أدخل قطراً من الأقطار أستطيع أن أعرف بسهولة نوع الثقافة السائدة فيه ، إذ عندما أجد في الناس رقة الطبع والشفقة والبساطة فإن هذا يدل على تعلقهم بالشعر ، وعندما يكون الناس واسعي الأفق ، عارفين لماضيهم فإن هذا يدل على تمسكهم بالتاريخ . أما إذا كانوا أكراماً متفاهين بعضهم مع بعض ، فإن هذا يدل على سيادة الموسيقى . وإذا كان الشعب هادئاً مفكراً ذا قوة وملاحظة فإن هذا يدل على سيادة فلسفة التعبير . ولكن إذا ساد التواضع والاحترام والقناعة في عادات الأفراد فإن هذا يدل على سيادة تعاليم الله » .

أما السمة الثانية في أسلوبه فهي استخدامه نوعاً

من القياس المسمى بالقياس المتتابع ، إذ انضج أن كنفشيوس لا أرسطو هو أول مفكر استخدم منهج القياس المنطقي المتتابع ، وهو يقوم على عدة أقسام متتابعة يتخذ كل منها مقدمته من النتيجة التي انتهى إليها القياس السابق عليه . وهذا المنهج يسيطر على جزء كبير من كتاباته ، ومن أمثلة ذلك القياس قوله « إذا فهم الإنسان طبيعة هذه الصفات الأخلاقية فإنه سيفهم كيف ينظم سلوكه الفردي والأخلاقي ، وإذا فهم كيف ينظم سلوكه الفردي فإنه سيفهم كيف يحكم الناس ، وإذا فهم كيف يحكم الناس فإنه سيفهم كيف يحكم الأمم والامبراطوريات » أو كقوله عن الصدق « إن الحق المطلق غير قابل للتحطيم ، ولما كان غير قابل للتحطيم فهو خالد ، ولما كان خالداً فإنه موجود بذاته ، ولما كان موجوداً بذاته فهو لا نهائي ، ولما كان لا نهائياً فهو واسع وعميق ، ولما كان واسعاً وعميقاً فهو متعال وروحي ... » ويصف الطريق السليم الذي يجب أن يسلكه الحاكم حتى يكون فاضلاً بقوله « لامتصاص للرجل الذي ينتمي لطبقة الحكام من أن يكون ذا سلوك منظم فاضل ولكن لكي يكون ذا سلوك فاضل عليه أن يؤدي واجباته نحو ذوى القربى ولكي يؤدي واجباته نحو ذوى القربى عليه أن يفهم طبيعة المجتمع الإنساني والقواعد التي يقوم عليها التنظيم الإجماعي ، ولكي يفهم طبيعة المجتمع الإنساني عليه أن يفهم القوانين الإلهية » .

ذلك هو أسلوب كنفشيوس في الكتابة ، فلنذكر الآن أمثلة من شعره مأخوذة من كتاب الأغاني :

يقول في وصف الأمير الصالح :

إن الأمير النبيل العظيم يتسم بكل معاني العدل في جميع تصرفاته ؛ فروح الحكمة تسيطر على أفراد شعبه ؛ كبيرهم وصغيرهم ، أشرافهم وسوقهم .

وعلى ذلك لن تتردد السماء ، التي تتوج الأمياد
في أن تخلع عليه من ألوان الشرف مالا يحصى ؛
إذ أن السماء تراقب وتلاحظ كل شيء قد أعطته
تقويضاً لكي يجلس على عرشها (على الأرض) .

وبجانب ذلك نجد أمثلة رائعة لكنتشيوس وإن
كانت قليلة ، في الحوار والمناقشة ، وذلك كما هي
الحال عند ما دار بينه وبين دوق آي ، وهو من الولاة
المعاصرين له ، حوار طويل عن طقوس الزواج وكيف
تكون العلاقات بين أفراد الأسرة . سأل الدوق
كنتشيوس : ... ما أعظم شيء في حياة الناس ؟
ويجب كنتشيوس : ... إن الحكومة هي أعظم شيء
في حياة الناس ، لأن الحكومة معناها الحكم الصحيح
فاذا سلك الحاكم الطريق السليم فإن الأفراد سيقفون
أثره ويصبحون حنى السلوك ، عندئذ
سأل حاكم آي : ... كيف يكون الحكم سليماً ؟
ويجب كنتشيوس : التمييز بين الزوج والزوجة
والمودة بين الأب والابن والثقة بين الحاكم والمحكوم ...
ثم يستفسر الدوق عن كيفية تحقيق كل ذلك ويجب
كنتشيوس بأن الحب أعظم أداة للربط بين الناس
وإنجاد الصلة بينهم ؛ وبين كيف أنه في الصين في العهد
القبلي العتيق كان الملك يذهب بنفسه لعقد القران بين
الزوجين وذلك ليربط بين العشائر بأربطة من المودة
والحبة . فالأقدمون كانوا ينظرون — فيما يرى
كنتشيوس إلى الزواج القائم على الود بين عشرين
كأعظم أداة لإصلاح الجماعة ، لأن السماء — في
رأيهم — قد تزوجت الأرض واستطاعت بالحبة أن
ينميا كل شيء في الطبيعة من ملايين الأشياء ، فقطوس
الزواج إذن ميراث يجب أن تتداوله ملايين الأجيال
لأنها تجعل من الزوجين شبيهين بالسماء والأرض
الإلهين . وهذه الطقوس من شأنها تأكيد الاحترام بين
الناس .

ننتقل بعد ذلك إلى عرض موجز لبعض نواحي
فلسفة كنتشيوس كما وردت على لسانه في كتبه الخمسة
أو في كتب تلاميذه أي الكتب الأربعة .

٤ — الأخلاق والسياسة

الأخلاق — فيما يرى كنتشيوس هي المبدأ الرئيسي
الذي يجب أن يكون أساساً لأي نظام اجتماعي وسياسي
مستقر ، فلا يتحقق نظام سليم إلا إذا كان الأفراد
الخاضعون له متحلين بالأخلاق الكريمة . ولا يستطيع
حاكم أن يقيم نظاماً اجتماعياً كاملاً إلا إذا عمل أولاً
على تكميل أخلاق الأفراد أنفسهم ، فإذا شعر كل
إنسان بالانسجام الداخلي والراحة النفسية تسيطر على
ذاته عمل على تنقيف نفسه وتجميلها بالمعارف التي تجعل
منه مواطناً يفهم العادات والتقاليد والقوانين التي تخضع
لها الطبيعة ، ومن ثم يعامل مواطنيه وفق هذه القوانين
ويسود الانسجام بين الناس . ولا تتم الأخلاق الكريمة
لل فرد إلا بالتعليم والتربية التي تخلق منه مواطناً صالحاً
والتي يكون عليها الاعتماد الأكبر في تهذيب الأخلاق .
وثمة شرط ثان لا تنتشر الأخلاق الفاضلة التي هي عماد
الحكم الصالح ، وهو أن يكون الحاكم نفسه ذا أخلاق
سليمة لأنه مثال لمواطنيه ، فإذا وصلت أخلاق الأفراد
إلى الكمال قامت الأخلاق مقام القانون ، لذلك كان
الكنتوشيون يمتنون التشريعات والقوة كأساس للحكم
السياسي . فهم يرون أن تهذيب أخلاق الناس عن
طريق التعليم يجعلنا نستغني عن القوة وعن القانون
والتشريعات والقضاء . ويقول كنتشيوس : إنك إذا
قادت الناس وفق قوانين إجبارية وهددتهم بالعقاب ،
فقد حاولون اتقاء العقاب ، ولكن لن يكون لديهم
الشعور بالشرف ، ولكنك إذا قدتهم بالفضيلة ونظمت
شئونهم بالتربية فإن علاقاتهم ستقوم على أساس من
الشرف والاحترام . وبذلك خالفوا المدرسة القانونية
التي كانت ترى أن القوة لازمة لتنظيم علاقات الأفراد

ثم الانفعالات التي تستيقظ في النفس الإنسانية . وهذه الانفعالات إذا استيقظت ونمت في الإنسان بحيث لا تتعدى حداً معيناً في شدتها فإنها تصل مع الذات الإنسانية المحضة إلى حالة من الانسجام والاستقرار النفسي . فالشخص قد يخشى الرذيلة ويبالغ في هذا إلى حد التريث حتى يصل إلى درجة تعلو على مستوى القانون الخلقي ويقع في الرذيلة ، فالقانون « وسط » بين المغالاة والتهاون . وهنا نجد كنفشيوس قريباً مما سيقوله أرسطو عن الفضيلة وأنها وسط بين رذيلتين .

والحياة الأخلاقية أشبه شيء بسفرة طويلة يقطعها الإنسان بادئاً بأقرب نقطة فيها ، وعلى ذلك فالأخلاق الفاضلة تبدأ بين أبناء الأسرة الواحدة حيث يعامل الأب أبناءه بنفس المعاملة التي كان ينتظرها من والده . وكذلك تكون معاملة الأبناء للآباء والأمهات ، فالأسرة هي المكان الأول للتجربة الأخلاقية وهي النقطة الأولى التي تبدأ منها الأخلاق الفاضلة إذ (كما يقول كنفشيوس في كتاب الشعر) .

عندما تسود الألفة بين الزوج والأولاد والزوج فما أشبه المنزل بربابة وعود قد تألفت أنغامهما ! وعندما يعيش الإخوة في تألف وسلام ،

فحينئذ يظل المنزل إلى الأبد في وحدة وانسجام . فإذا حسنت أخلاق أفراد الأسرة ومعاملاتهم حسنت أخلاق المجتمع لأن المجتمع ليس إلا امتداداً للأسرة ، ولأننا « إذا علمنا كل أسرة كيف تتخلق فإن المجتمع كله يتعلم كيف يتخلق » وإذا تعودت كل أسرة على العطف والشفقة ، تعود المجتمع كله على الشفقة والعطف ، وإذا عملت كل أمة على إصلاح حالها فإن الانسجام والوثام سيسودان المجتمع الإنساني بأسره .

بعضهم ببعض ، كما خالفوا المذهب التأوي وهو مذهب لأوتس الذي كان ينادى بالسلبية المطلقة ، أي أن يعيش الفرد لنفسه وب نفسه بدون أدنى تفكير في الآخرين . وسنرى كيف استخدم كنفشيوس الموسيقى والفنون في علاج نفسيات الأفراد وفي تقريب مشاعرهم بعضهم من بعض ، كما اهتم بالطقوس الدينية والعادات والتقاليد لأنها تقرب بين الأفراد وتوئف بينهم وتجعلهم يشعرون بوحدةهم وتضامهم ... وكل ذلك يؤدي إلى وجود الحب والانسجام بين المواطنين ، مما يؤدي بهم بدوره إلى الاستغناء عن القوة وعن القانون في قض المشكلات وفي إلزام الأفراد بالقانون الأخلاقي . ولكن ما هو القانون الأخلاقي ؟ إن هذا القانون هو قاعدة السلوك السليم القويم ، وهي القاعدة التي يلتزمها كل إنسان في سلوكه . ومصدر هذه القاعدة هو الله أو السماء فهو الذي شرعها ونظمها ، ومن ثم فهي لا تقبل التغير والتبدل . ولقد وضعت السماء جوهر هذه القاعدة في كل منا بشكل كامل . ذلك أن الله قد منع كلا منا طبيعته العقلية ، وهي الطبيعة التي تجعلنا أحياء مفكرين . والقاعدة الأخلاقية ليست شيئاً آخر إلا توجيه أفعالنا الإنسانية بما يتفق وطبيعتنا العقلية الإلهية . ومجموع القواعد الأخلاقية التي تنظم سلوكنا وهي ما نسميها باسم الواجبات موجودة فينا ، ونشعر بها عند ما نريد فعلاً من الأفعال إذ نشعر أنه أخلاق أو غير أخلاقي . فالإنسان إذا رجع إلى نفسه عرف القانون الأخلاقي بكل جلاء ؛ ولكن قد يخطئ بعض الناس لجهلهم التفرقة بين الخير والشر ، لذلك كان التعليم ضرورياً حتى يتقن الإنسان الخلط بين الخير والشر إذا رجع إلى نفسه يستشف منها القواعد الأخلاقية . والقواعد الأخلاقية عند كنفشيوس هي وسط بين الإفراط والتفريط ، لأن الطبيعة الإنسانية تقوم على عنصرين : الذات الإنسانية الحقة أو الذات المركزية أو الموجود الأخلاقي كما يسميه كنفشيوس ،

ويقول كنفشيوس « إن الفضائل التي نستطيع اتخاذها أساساً للعلاقات بين الناس عشر وهي : عطف الوالد على أولاده ، واحترام الابن أباه ، ومعاملة الأخ الأكبر أخاه الأصغر باللين ، وخضوع الأخ الأصغر للأكبر مع احترامه له ، وتحلى الزوج بحسن الخلق مع زوجته ، وطاعة الزوجة الزوج ، وحسن معاملة الكبار للصغار ، وطاعة الصغار للكبار ، وحسن معاملة الحاكم لرعاياه وعطفه عليهم ، وإخلاص الوزراء والولاة في أداء مهمتهم » .

وعلى الحاكم أن يتحلى أيضاً بالأخلاق لأنه مثال للأفراد ، وعليه في هذا الصدد التزامات تسعة ١ - أن يتحلى بكل ما سبق بيانه من أخلاق للأفراد العاديين ٢ - أن يحترم الأفراد الجديرين باحترامه ٣ - أن يتودد إلى من تربطه بهم صلة القربى وأن يقوم بالتزاماته إزاءهم كاملة ٤ - أن يجل وزراء ولايته أو امبراطوريته ٥ - أن يعامل موظفي دولته بالحسنى ٦ - أن يجعل من الصالح العام صالحه الشخصي وأن يجعل من نفسه أباً للشعب ٧ - أن يعمل على تشجيع الحرف والصناعات والفنون والنهوض بها ٨ - أن يعطف على رعايا الدول الأخرى المقيمين في دولته ٩ - أن يهتم برفاهية أمراء الإمبراطورية .

ويجب ألا ينسى الامبراطور أو الوالي أن يستمع إلى نصيحة الشعب لأن « ما تراه السماء وتسمعه ليس شيئاً آخر غير ما يراه الشعب ويسمعه ، وما يعتبره الشعب جديراً بالثواب والعقاب هو ما تعتبره السماء جديراً بالثواب والعقاب ، فهناك اتصال وثيق مستمر بين السماء والشعب . وعلى من يدبرون شئون الشعب أن يراعوا ذلك ويتدبروه » . وكثير من العلماء وجد في هذا الكلام أساساً للديمقراطية السياسية التي نادى بها كنفشيوس ، ونستطيع أن نقارن بين هذا القول وبين ما جاء على لسان الفلاسفة اليونان والرومان من أن صوت الشعب من صوت الله Vox Populi, Vox Dei . بل

كان كنفشيوس يعتبر أن الحكم تفويض من السماء أو الله للحاكم فهو خليفة استخلفه الله على الأرض ، وهذا التفويض ليس أبدياً بل يمكن أن يسحب منه في أى وقت لا يلتزم فيه بالقانون الأخلاقى لأن السماء لا تمنح التفويض إلا للحكام الذين يتمسكون بالمثل الأخلاقية . ويقول في هذا المعنى في كتاب التاريخ « إن توكيل السماء للحاكم ليس أبدياً ، وهذا يعنى أن الحاكم يظل متمتعاً بهذا التوكيل الإلهي طالما استخدم هذا التوكيل فيما يعود على شعبه بالخير ، ويفقد الحاكم هذا التوكيل عندما يتبع سياسة الظلم » . ثم يضيف إلى ذلك « إن بقاء الحاكم أو الأمير يتوقف على رغبة الله أو إرادته ، وإرادة الله هي إرادة الشعب ، فإذا نال الحاكم عطف الشعب وحبه فإن الله العلى السامى ينظر إليه بعين الرضا ويوطد عرشه . أما إذا فقد حب الشعب وعطفه فإن العلى السامى يصب غضبه عليه ، ومن ثم يفقد دولته » ذلك تلخيص الفلسفة السياسية والأخلاقية الكنفوشية ولكن المجتمع الذي نادى كنفشيوس بوجوده مجتمع طبقي إذ كان يريد مجتمعاً يوضع فيه كل إنسان في الطبقة التي توهمه لها كفاياته ، فالناس مختلفون فمنهم الغني والدكي ومنهم حسن الخلق وسيئه ، ويقتضى العدل الكنفوشى ألا يكون الناس في منزلة واحدة . والقانون الأخلاقى يلزمنا أن نضع كل إنسان في مكانه ووفق صفاته وكفاياته وأخلاقه لأن « الله إذ وهب الحياة لمخلوقاته لاشك وهبها من النعم ما يتناسب مع صفاتها فهو ينمى الشجرة الممتلئة بالحياة ، على حين أنه يطيح بتلك التي قد تطرق إليها الفساد ... » ولكن طبقات كنفشيوس ليست طبقات مقفلة على أصحابها بل هي طبقات مفتوحة يستطيع كل إنسان أن يصل إليها مادامت أخلاقه توهمه لذلك . ولكل طبقة طقوس وعادات وتقاليد خاصة بها وأنواع من الاحترام والتبجيل خاصة بها ولها وضعها في السلم الاجتماعى وذلك هو الـ ١ ٢ (لى) أو النظام الاجتماعى الذي

نادى كنفشيوس بتحقيقه: فطبقاته الاجتماعية ليست مغلقة فالطبقات الحرفية في الهند أو Caste system أو كنظام الإقطاع الذى ساد العصور الوسطى أو غيرها من نظم الطبقات المغلقة .

هـ — الدين والميتافيزيقا عند كنفشيوس

لم يأت كنفشيوس بدين جديد وكل ما كان يريد به هو إحياء الأديان القديمة التى كانت سائدة في الصين في عصورها العتيقة ، وحث الأفراد على التمسك بها والقيام بما كانت تنادى به من طقوس وقرابين وأضحيات لأن هذا في رأيه يؤدى إلى روح التضامن الاجتماعى بين الأفراد . كانت الديانة قائمة على عبادة السماء أو الإله الأعظم وهو رب الأرباب وحاكم الحكام ، ثم عبادة أرواح الأجداد ، ثم عبادة الجبال والأنهار ثم تقديم القرابين الخمسة التى تقابل أصول الموجودات الخمسة وهى المعدن والخشب والماء والنار والتراب وهو ما سيقول به بعض فلاسفة اليونان فيما بعد . وهذه العبادات كانت لها طقوس خاصة تختلف من عبادة لأخرى ، كما كانت القرابين التى تقدم في كل عبادة تختلف عن القرابين التى تقدم في العبادات الأخرى ، وهذه العبادات كان مفروضاً فيها أن تأتى بالنفع لبنى الإنسان ، فعبادة السماء تؤدى إلى أن يقوم كل رب من الأرباب المنتشرة في السماء والبحر بمحمته المكلف بها من حفظ الكون وإنزال الخيرات ، وعبادة الأرض تنمى النبات ، وعبادة أرواح الموتى من الأجداد تؤكد الصلة بين الأجداد والآباء والأحفاد وتولد الشفقة والمحبة والعطف بين أفراد الأسرة الواحدة . أما عبادة الجبال والأنهار فهى تقديس للأرواح الإنسانية الأخرى غير أرواح الأقارب والأجداد .

أما تقديم القوانين للعناصر الخمسة فالغرض منه تخليد أصل الحرف الإنسانية . وتمثل إرادة الآلهة في القضاء والقدر اللذين تشرف عليهما السماء أو

الإله الأعظم وكل ما في الكون من ظواهر ليس إلا نتيجة لتفاعل الأرض والسماء ، وهو التفاعل الذى تتمخض عنه الفصول من شتاء وصيف وربيع ، كما أن هذا التفاعل هو الذى يشكل الأرواح المختلفة .

أما الإنسان فهو ليس إلا نتيجة لتزاوج القوى السماوية مع القوى الأرضية ، أى تتمص الأرواح السماوية لجوهر العناصر الخمسة ، فالإنسان إذن يعد مركز الكون لأنه نقطة تلاقي القوى الأرضية والسماوية . والأرواح تتمص جوهر العناصر الخمسة حتى تستطيع هذه العناصر أن تتمتع بالغذاء والرؤية والموسيقى ومن هنا كان على الإنسان أن يتمتع بكل شيء في حدود القانون الأخلاقى . وعلى ذلك كان كنفشيوس ضدد نزعة التنكشف والحرمان التى نادى بها بعض المذاهب ولاسيما مذهب مو تس Motse . والطبيعة الإنسانية تشمل على سبعة انفعالات هى : القرح والغضب والحزن والحب والكره والخوف والرغبة ، وتمثل الرغبة في ميل الإنسان للأكل والشرب والجنس ، كما يتمثل الخوف في الخشية من الموت والفقر والألم . وعلى ذلك فالرغبة والخوف يلخصان القوى الدافعة للعقل أو القلب الإنسانى ، ولا شك أن هذه القوى هى التى تعمل إما على تقريب الإنسان من القانون الأخلاقى أو على إبعاده عنه بحسب ظروف الإنسان ، فالرجل الفاضل هو الذى يصل — كما بينا — إلى القانون الأخلاقى بدون أن يتعالى عليه أو ينخفض عن مستواه بسبب ما ينتابه من عوارض انفعالية نفسية ، والقانون الأخلاقى مؤسس على قوانين الطبيعة الإنسانية .

ويقول كنفشيوس في هذا الشأن : « إن كل نظام للقوانين الأخلاقية لا بد أن يتخذ أساسه من ضمير الإنسان نفسه وظروفه ، وهو الضمير الذى تؤيده التجارب الإنسانية للأجيال المتعاقبة ، كما تؤيده تجارب عامة الناس (الانسجام المركزى) . وكل نظام اجتماعى ناجح — في رأى كنفشيوس — يجب أن يقوم

على الدين ، إذ الحكام والأفراد إذا قاموا بالطقوس الدينية وتقديم القرابين فإن هذا يؤدي إلى تأكيد الروابط الاجتماعية فيما بينهم ، كما يؤدي إلى إشاعة الحب والمودة بين الناس وبالتالي إلى تأكيد الإخلاص والثقة بين أفراد المجتمع . فالله أو السماء هو صانع هذا العالم بما فيه ، وفق قوانين منتظمة لا تقبل التخلف إذ الشمس والقمر مثلاً يسيران في تنابع منتظم والأشياء توجد وتعيش وتنفى بانتظام ودون أى تدخل من جانبنا ، وتلك الظواهر كلها تمثل القانون الإلهي ، والرجل العاقل هو الذي يسير وفق هذا القانون الذي يمثل في الآن نفسه القانون الأخلاقي ، إذ عند ما يطيع الابن أباه فإنه يتبع نفس القانون الإلهي فهو عندما يخدم أباه إنما يخدم في الآن نفسه الله . فالحياة الفاضلة ليست إلا تأكيداً للقانون الإلهي الذي هو في الآن نفسه تأكيد للطبيعة الإنسانية ولقانون الطبيعة العام .

٦ — الموسيقى والفنون وأهميتها عند كنفشيوس

لقد اهتم كنفشيوس بالموسيقى وكان يعتبرها من العمد الرئيسية التي يقوم عليها نظامه الاجتماعي ، وكان يستعملها في علاج الأمراض النفسية كما فعل كثير من الفلاسفة القدامى وكما يفعل كثير من العلماء اليوم . فالموسيقى خاصة والفنون عامة ليست ترفاً عقلياً ، بل هي تلعب دوراً اجتماعياً فعالاً في إصلاح الحياة الاجتماعية . فالنفس الإنسانية (والنفس والقلب عنده شيء واحد) إذا تأثرت بالعالم الخارجي وما به من ظواهر طبيعية واجتماعية فإنها تعبر عن هذا التأثير بأصوات تختلف في درجتها ونوعها حسب كل حالة على حدة ، أى تعبر عن التأثير بصوت ، وإذا رتبت الأصوات بشكل معين نتج عنها النغم ، وإذا رتبت الأنغام نتجت عنها الموسيقى . وفي القلب الإنساني أوتار مختلفة كل منها مرتبط بانفعال نفسي خاص ، فعندما تمس الحوادث الجارية وترأ في القلب فإن

الإنسان يعبر عنه بنغم معين ، فالنغم الذي ينتج عن وتر الحزن الموجود في القلب يكون بائساً حزيناً ، والنغم الذي ينتج عن وتر الاطمئنان يكون هادئاً والذي ينتج عن وتر الغضب يكون خشناً ، والنغم الذي ينتج عندما تمس الحوادث وتر الحب يكون رقيقاً ... وهكذا . وهذه الأنغام تنتج إذن من التقاء الحوادث بالقلب الإنساني ، فالموسيقى إذن تعبر عن النفس الإنسانية وما يعترها من انفعالات . ونستطيع بشكل عكسي أن نؤثر على الحالات النفسية عن طريق الموسيقى ، فهديء النفوس أو نشرها أو نقلها أو تخزينها أو نقرحها عن طريق الأنغام الموسيقية . وعلى ذلك نستطيع لإصلاح النفوس بالموسيقى وترقيق مشاعر الأفراد وتحسين علاقاتهم الاجتماعية بعضهم ببعض عن طريقها ، ومن ثم استطاع تدعيم التضامن الاجتماعي بين الأفراد عن طريقها ودراسة نفسية أئى شعب ومدى تقدمه أو تأخره ، إذ موسيقى الشعوب التي يعملها الرخاء والسلام موسيقى هادئة ، وبالعكس نجد موسيقى الشعوب التي تعملها الفوضى موسيقى مضطربة صاخبة ، تؤدي إلى القلق وعدم الاطمئنان ، وموسيقى الشعوب المغلوبة على أمرها موسيقى حزينة كثيفة مليئة بالمرارة والأسى . ولا تعكس الموسيقى النفس الإنسانية فحسب ، بل هي تعكس النظام الكوني ، إذ أن العالم يتكون من عناصر خمسة كما سبق أن بينا ، وهذه المواد تعترها حالتان إحداهما إيجابية ينتج عنها الضوء والحرارة والذكورة والحركة ، والأخرى سلبية ينتج عنها الظلام والبرودة والأنوثة والسكون . وتختلف نسبة وجود هاتين الحالتين في العناصر المختلفة فالماء مثلاً تغلب عليه الحالة السلبية والنار بالعكس تغلب عليها الحالة الإيجابية . وهذه العناصر بحالتها تكون الجزء المادي من الموجودات ، وذلك بجانب النفس أو الروح التي تكون الجزء الروحي . وهذا التقسيم الجسمي للمواد التي يتكون منها الكون يقابله تقسيم خامسي لكل

ظاهرة في الكون والمجتمع ، فثلاث الألوان خمسة والجهات الأصلية خمسة (الشرق والغرب والشمال والجنوب والوسط) ، وعلاقات القرابة خمسة (الأمومة والأبوة والبنوة والأخوة والزوجية) . . . وهكذا ، ثم يحاول كنفشيوس بطريقة معقدة الربط بين هذه التقسيمات وبين أنغام موسيقية خمسة ، يحاول عن طريقها بيان أن لكل ظاهرة في العالم الكوني أو الاجتماعي نغماً خاصاً يدل عليها ويعكس ما إذا كانت تلك الظاهرة سليمة أو غير سليمة .

• • •

وقصارى القول هنا أن الموسيقى تمثل بأنغامها المختلفة كل شيء في الوجود والمجتمع ، ويستطاع عن طريقها إصلاح ما اعتل من شئون هذا العالم سواء في ذلك الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية أو الفردية . لذلك يجب على الأفراد أن يتعلموا الموسيقى لأنها تؤدي بهم إلى مداواة أنفسهم من الأدواء وتجعلهم أقرب إلى فهم القانون الإلهي والقانون الأخلاقي ومن ثم نجعلهم أقرب إلى الفضيلة .

وليس الموسيقى وحدها هامة في هذا السبيل بل كل الفنون أو الطقوس التي يقوم بها الأفراد في المناسبات المختلفة من رقص وغناء وحركات تعبيرية . . . « فالشعر يعبر عما في القلوب والغناء يعبر عن الصوت والرقص يعبر عن الحركات . وهذه الفنون الثلاث تنبع من النفس الإنسانية ، والموسيقى بآلاتها وأصواتها تزيدها روعة وجلالا ، وتجعلها أكثر دقة في التعبير عن المشاعر الإنسانية بلا زيادة ولا نقصان » .

وإذا كانت الموسيقى تؤدي إلى الانسجام بين الأفراد فإن هذه الفنون والطقوس تعود الفرد على الطاعة واحترام النظام والسير في انسجام مع زملائه ، كما أن ثمة وظيفة أخرى للطقوس ، إذ هي تبين لكل شخص مكانته في المجتمع وتعوده على فهم درجته الاجتماعية لأن الطقوس تختلف باختلاف الطبقات عبر السلم الاجتماعي ؛ فلأفراد طقوسهم وللصناع طقوسهم وللعلماء طقوسهم . . . الخ فالطقوس تعود — كالفنون — الأفراد على احترامهم بعضهم بعضاً وعلى إيجاد التناسق بينهم ، كما تؤدي إلى إيجاد التناسق بين الطبقات الاجتماعية المختلفة .

٧ — الخاتمة

تلك لمحة سريعة عن كتب كنفشيوس الخمسة وما أدت إليه من كتب أربعة كتبها تلاميذه ومحتويات هذه الكتب . ولكنفشيوس وتلاميذه آراء في التربية والتصوف ، ولهم مواقف إزاء المدارس الصينية الكثيرة التي انتشرت في الصين ، ولا سيما بين القرنين السادس والثامن قبل الميلاد ، ولكننا قد ذكرنا في هذا المقال أهم آراء المدرسة الكنفوشية (١) .

(٦) أهم ما رجعت إليه من مراجع :

- 1) H.A. Giles: Confucianism and Its Rivals, London, 1915; 2) M.A. Pauthier: Doctrine de Confucius, Paris; 3) Lin Yutang: The Wisdom of Confucius, N.Y. 1938; 4) K. Wilhelm: Kung Futze, Leben und Lehre, 1925; 5) M. Grant: Confucius, Paris, 1939



سراج الملوك للطروشى

بمقام
الدكتور جمال الدين النضال

أبى الوليد الباجى ، وأخذ عنه مسائل الخلاف ، وسمع منه ، وأجاز له .

وأبو الوليد الباجى هو شيخ الأندلس وعالمها فى ذلك الوقت دون منازع ، وخاصة بعد وفاة نده ومنافسه ابن حزم ، فإنه كانت تشد الرحال ، وإلى حلقة كانت تفد جموع الطلاب من مشارق الأندلس ومغاربها ، ويبدو أن الطروشى بدأ يتلمذ على الباجى وهو فى سن العشرين أو نحوها ، أى حوالى سنة ٤٧٠ هـ ، لأن أبى الوليد الباجى توفى سنة ٤٧٤ هـ .

وشاق الطروشى بعد ذلك ما كان يشوق رصفاء

من فقهاء الأندلس ، شاقته الرحلة إلى المشرق للحج ولطلب العلم ، أو لعله أعجب بسيرة أستاذه أبى الوليد الباجى ، فأراد أن ينهج نهجه ، فقد رحل الباجى من قبل إلى المشرق ، وحج ومكث فى مكة ثلاث سنوات ثم زار مدن الشرق الكبرى : بغداد والموصل ودمشق ، واتصل بأعلامها وعلمائها ، وأخذ عنهم ، وأخذوا عنه ، ورجع إلى وطنه بعد ثلاثة عشر عاماً ، حصل فى إبانها علماً كثيراً ، وأفاد تجربة وقدرة على الجدل والمناقشة فأثار فى محافل العلم الأندلسية ضجة كبرى .

ولد أبو بكر الطروشى فى سنة ٤٥٠ أو ٤٥١ هـ فى مدينة طرطوشة ، وإليها ينسب ، وطرطوشة - كما وصفها ياقوت الحموى - مدينة كبيرة من مدن الأندلس تقوم على سفح جبل إلى الشرق من بلنسية وقرطبة ، بينها وبين البحر عشرون ميلاً ، وهى مدينة منيعة يحيط بها سور من الصخر حصين بناه بنو أمية ، وبها دار لصناعة السفن ، وفى المدينة وعلى جبالها ينفث شجر الصنوبر الذى لا يوجد له نظير فى الطول والغلط ، ولا يفعل فيه السوس ما يفعله فى غيره من الخشب ، ومنه تتخذ صواري السفن .

فى هذه المدينة الأندلسية نشأ فقيها وعالمنا أبو بكر الطروشى ، وفيها درج ينعم بجبالها الطبيعى الملهم ، فالمدينة تحتضنها الجبال الشاهقة ، وتغطيها أشجار الصنوبر الفارعة السامقة ، وتطل من بعيد على البحر الأبيض المتوسط ، بأمواجه الصاخبة حيناً ، الهادئة المتهادية حيناً آخر ، وفى مسجدتها الكبير تلقى علومه الأولى ، ولما شب عن الطوق رحل إلى مدن الأندلس الكبيرة الأخرى يستزيد من العلم ، فذهب إلى مدينة سرقسطة ، واتصل بكبير علمائها فى ذلك الوقت القاضى

فلم لا يحتذى التلميذ حذو أستاذه ؟ فلعله يبلغ من
العلم العلمي ما بلغ أستاذه ففي سنة ٤٧٦ هـ غادر
الطرطوشي وطنه - وهو غض الشباب في الخامسة
والعشرين من عمره - ليلبدأ رحلته إلى الشرق .

ونحن لا نعرف شيئاً عن المرحلة الأولى من رحلته
هذه ، ولكننا نلقاه أول ما نلقاه في مكة ، وقد استقر
بها قليلاً بعد أداء الفريضة ، يلتقى بعض الدروس فقد
روى مواطن من مواطنيه ، زامله في شبابه الأول ،
وتتلمذ معه في سرقسطة على أبي الوليد الباجي وأنه رآه
في مكة ، واستمع إلى بعض دروسه هناك .

ولم يمكث أبو بكر الطرطوشي في مكة طويلاً ،
بل استأنف رحلته . واتجه إلى بغداد فقد كانت بغداد
في ذلك الوقت مركزاً من أكبر مراكز العلم في العالم
الإسلامي . وكانت محط رجال العلماء ، يفدون إليها من
أقصى المشرق ومن أقصى المغرب ، فكان لا بد لأبي
بكر الطرطوشي - وقد رضى نفسه بأداء فريضة
الحج - أن يرحل إليها ليستكمل دراسته ، ويتصل
بعلمائها الأعلام ، ويتتلمذ عليهم ، ويأخذ عنهم .

وكان يلي أمور الشرق في ذلك الوقت نظام الملك
وزير الملوك السلجوقيين : ألب أرسلان وملك شاه ،
وهو وزير عالم يحب العلم والعلماء . ويقربهم إليه ،
ويغدق عليهم العطايا ، وقد شهد الطرطوشي أثناء مقامه
في بغداد آثار هذه السياسة العلمية الحسنة التي
اصطنعها نظام الملك لنفسه وللدولة ، وأشاد بذكرها
في كتابه « سراج الملوك » .

وأخص ما يذكر به نظام الملك في التاريخ أنه
منشئ المدارس في العالم الإسلامي ، فقد كانت المساجد
إلى عصره هي معاهد العلم ، فيها تعقد حلقاته ودروسه ،
فكان نظام الملك أول من أنشأ معاهد مستقلة للتعليم .
يتفرغ فيها الطلاب للتعليم والمدرسون للتدريس .
وأوقف الأوقاف الكثيرة للصرف عليها وعلمهم ،

وأسماء المدارس . وحملت كل مدرسة منها اسمه ،
فكانت تسمى « النظامية » . وكانت أكبرها وأشهرها
المدرسة النظامية ببغداد التي بنيت قبيل وصول فقهاء
أبي بكر الطرطوشي إلى بغداد بسنوات قليلة . وقد شهد
الطرطوشي نظامية بغداد وهي في أوج عظمتها ، وتتلمذ
بها ، ووصفها وذكر قصة بنائها في كتابه سالف
الذكر « سراج الملوك » .

وكان أول من عين للتدريس بنظامية بغداد أبو نصر
عبد السيد بن محمد بن محمد بن الصباغ ، ثم تولى منصب
التدريس بها عدد من كبار الفقهاء الشافعية ، من أمثال
أبي إسحاق الشيرازي ، وأبي سعد عبد الرحمن بن
مأمون المتولي . وأبي بكر محمد بن أحمد الشاشي .
وحجة الإسلام أبي حامد الغزالي .

ورغم أن أبا بكر الطرطوشي كان الكلي المذهب ،
فقد تتلمذ على معظم هؤلاء الفقهاء الشافعية وعلى بعض
فقهاء الحنابلة ، وقد نصت المراجع التي ترجمت له
على أسماء هؤلاء الأساتذة الذين أخذ عنهم الطرطوشي
في بغداد ، قال الحميري في كتاب « صفة جزيرة
الأندلس » : « وسكن بغداد وتفقه على أبي بكر
الشاشي ، وسمع بها الحديث » ، وقال ياقوت في
« معجم البلدان » : « ودخل بغداد والبصرة . فتفقه
على أبي بكر الشاشي . وأبي سعد بن المتولي ، وأبي
حمد الجرجاني . أئمة الشافعية . ولقي القاضي أبا عبد الله
الدامغاني ، وسمع ببغداد من أبي محمد التميمي الحنبلي
وغيرهم » .

وزار الطرطوشي أثناء مقامه في العراق مدينة
البصرة وتتلمذ فيها على أبي علي محمد بن أحمد التستري ،
ثم يم وجهه شطر قطر آخر وهو الشام .

دخل الطرطوشي الشام بعد أن أتم دراسته . وبعد
أن حصل من العلوم ما حصل . وبعد أن بلغ من
النضج الفكري درجة تؤهله للتدريس لينفع الناس

بعلمه ، وبعد أن كَوْن لنفسه فلسفة خاصة قوامها الزهد والسعى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فالسمة الظاهرة التي تميز أبا بكر الطرطوشي منذ دخل الشام إلى آخر حياته أنه عالم زاهد ، بل لعله أقرب إلى الحقيقة أن نقول زاهد عالم ، فإن ابن فرحون يروى في كتابه « الديباج المذهب » أن بعض الجلة من العلماء كان يقول : « الذي عند أبي بكر الطرطوشي من العلم هو الذي عند الناس ، والذي عنده مما ليس مثله عند غيره دينه » ، وقال الحميري : « وزهده أكثر من علمه » .

والذي نجمع عليه المراجع التي ترجمت له أنه قضى الفترة التي عاشها في الشام يعلم الناس ، فأقبلوا عليه وأحبوه وأفادوا منه ، فعلا اسمه ، وبعد صيته ، وأنه عاش هناك متقشفاً عابداً زاهداً متقبضاً عن الناس .

ولسنا نعرف أى المدن الشامية زار الطرطوشي - غير بيت المقدس - ولكن من المرجح أنه زار دمشق وأقام بها ، وأنه طوَّف في معظم مدن الشام الأخرى ، وأنه ذهب في تطوافه إلى أقصى الشمال فزار حلب ، ثم انحدر منها إلى أنطاكية فهو يروى في « سراج الملوك » حادثة حدثت له يفهم منها أنه زار أنطاكية .

وفهم من روايته هذه أنه كان في أنطاكية حوالى سنة ٤٩٠ هـ ، فهو يقول عند ذكره لها « وهي إذ ذاك حرب للروم » ، ولعله يقصد الصليبيين ، فإن الحملة الصليبية الأولى وفدت إلى الشرق في سنة ٤٩٠ هـ ، ثم لم تلبث أن استولت على سواحل الشام كلها بما فيها أنطاكية ، وأغلب الظن أن هذا الحادث الخطير هو الذي دفع الطرطوشي دفعا إلى ترك الشام ، وأنه غادرها منذ ذلك الحين واتجه إلى مصر ، ونزل بالإسكندرية حيث اتخذها مقراً له .

وما يقوى استنتاجنا أن المراجع تذكر أن الطرطوشي وصل مصر والوزير بها هو الأفضل شاهنشاه بن بدر

الجلى ، والأفضل ولى الوزارة بعد وفاة أبيه في سنة ٤٨٧ هـ ، فإذا صح استنتاجنا يكون الطرطوشي قد وصل الشام حوالى سنة ٤٨٠ هـ وهو في الثلاثين من عمره وغادرها حوالى سنة ٤٩٠ هـ وهو في الأربعين من عمره .

ولم يلبث الطرطوشي في الإسكندرية إلا قليلا حتى عرف واشتهر ، وجذب الطلاب والعلماء إلى حلقات دروسه ، وتزوج بعد وصوله بقبائل من سيدة موسرة من نساء الإسكندرية ، فأطلقت يده في أموالها ، وتحسنت أحواله ، ووهبته داراً من أملاكها ، جعل سكنه معها في الدور الأعلى ، واتخذ من الدور الأسفل مدرسة يلقي فيها دروسه .

وبعد أن استقرت الحياة بالطرطوشي في الإسكندرية خرج لزيارة العاصمة القاهرة ، وهناك ذهب لزيارة الوزير الأفضل شاهنشاه بعد أن سمع عن جبروته وقوته وسلطانه ، ذهب لا يسأله منحة أو عطية ، ولا ليقدم له المديح ويشيد بذكركه ، بل لينصحه نصيحة العلماء المخلصين ، وليعظه الموعظة الحسنة ، وليطلب إليه الرفق بالرعية ، وإشاعة العدل بينهم ، وفتح أبواب قصره لكل شاك أو متظلم ، وقد أثبت الطرطوشي نص موعظته الجريئة هذه في كتابه « سراج الملوك » .

عاد الطرطوشي إلى الإسكندرية ليستأنف سيرته الأولى ، وليفرغ للعلم والتعليم ، وتكاثر طلابه وأقبلوا على دروسه وأحبوه ، واصطنع هو لهم طريقة جديدة هي أقرب شيء إلى طرق التربية الحديثة ، فلم يقصر اجتماعاته بهم على حلقات الدرس ثم ينفضون من جلوسه ، بل كان يصطحبهم ويخرج معهم في معظم الأوقات في رحلات خارج المدينة إلى البساتين والأماكن الخلوية ، وهناك في الهواء الطلق يلقي دروسه أو يذاكرهم فيما حفظوه ودرسوه ، وشاقت هذه الطريقة تلاميذه ، فأقبلوا عليه ، وكثر عددهم حتى إذا خرج في رحلة من

هذه الرحلات خرج في كوكبة لا تقل عن أربعائة طالب .

ولكن هذا الإقبال جر على الطرطوشى الوبال ، فقد ضاق به قاضى الإسكندرية ابن حديد ضيقاً شديداً وخاصة أن الطرطوشى كانت له فتاوى كثيرة يعارض بها بعض النظم والقواعد القائمة التى تأخذ بها الدولة ، فهو مثلاً قد أفتى وهو فى الإسكندرية بتحريم الجبن الذى يأتى به الروم إلى المدينة ، وألف فى تحريره رسالة صغيرة ، وهو ينتقد كثيراً من العادات السائدة فى المجتمع والتى تنافى الدين الإسلامى وأصوله ، ويؤلف فى نقدها كتاباً أسماه « بدع الأمور ومحدثاتها » .

لهذا جمع ابن حديد هذه المآخذ كلها ورفعها إلى الوزير الأفضل شاهنشاه ، وبين له خطورة هذا الرجل على الإسكندرية وأهلها ، والأفضل لا يريد أن يثور شيء من الشعب فى هذه المدينة ، ولو أن هذا العالم الزاهد التأثير ظل على سياسته هذه ينتقد المجتمع ، وينتقد الحاكم ، وينتقد القاضى وأحكامه ، وينتقد القواعد والنظم المالية المتبعة ، ويحرم الجبن الرومى وغيره من المأكولات التى تأتى من أوربا ، فانه سيسبب للدولة متاعب كثيرة ، وسينقص من هيبتها فى أعين الشعب ، وسيحرض هذا الشعب على مقاطعة التجارة الأجنبية ، فتنقص إيرادات الدولة بنقصان الضرائب التى تؤخذ على هذه التجارة الواردة ؛ لهذا أراد الأفضل أن يحسم الشر قبل وقوعه ، فأرسل إلى والى المدينة يأمره بإرسال الطرطوشى إليه .

وجاء الرسول إلى الطرطوشى وأراد أن يعطيه فرصة يستعد فيها للسفر ، فقال له : « يسر حوائجك فإنك تمشى يوم كذا » .

فقال الطرطوشى : « وأى حوائج معى ؟ ريشى ريشى ، وطعائى فى حوصلتى » .

وفى القاهرة قابل الأفضل الطرطوشى بمقابلة طيبة ولكنه أمره بالبقاء فى القسطنطينية ، وحدد إقامته فى مسجد الرصد جنوبى القسطنطينية ، ومنع الناس من الاتصال به والأخذ عنه ، وعين له راتباً شهرياً بضعة دنانير يأخذها من منهج جزية اليهود ، وسمح لخادمه بالإقامة معه .

ويبدو أن الطرطوشى قضى فى اعتقاله مدة طويلة تبلغ شهوراً ، فضجر من التضييق على حريته ، واشتد كرهه للأفضل ، تقول المراجع : « وكان الشيخ يكره الأفضل ، فلما طال مقامه به - أى بالمعتقل - ضجر وقال لخادمه : إلى متى نصبر ؟ اجمع لى المباح من الأرض ، فجمع له ، فأكله ثلاثة أيام ، فلما كان عند صلاة المغرب قال لخادمه : « ريمته الساعة » ، فلما كان من الغد ركب الأفضل فقتل . »

ومن الثابت أن الأفضل قتل فى اليوم السابق لعيد الفطر من سنة ٨٥١٥ هـ ، وهذا بالتالى يحدد لنا المدة التى اعتقل فيها الطرطوشى ، فهو قد اعتقل فى أواخر سنة ٨٥١٤ أو أوائل سنة ٨٥١٥ هـ ، وظل فى الاعتقال إلى شوال من نفس السنة ، وانكشفت الغمة عن الطرطوشى ، فقد ولى الوزارة بعد الأفضل المأمون البطائنى ، وكان يعلم ما بين الرجلين ، فأفرج عن الشيخ وأكرمه لإكراماً زائداً وقربه إليه .

وعاد الطرطوشى إلى الإسكندرية واستأنف بها حياته ونشاطه العلمى ، ولكن هذه المحنة لم تقل من حدته ، فقد كانت تشغله دائماً الأمور التى كان يراها منافية للشرع والعدل والتى سبق أن تقدم للأفضل يطلب تغييرها ، وقد خشى الطرطوشى أن تأخذ الوزير عزة الحكم وأبهة السلطان فيسير على نهج سلفه .

لهذا بدأ بعد عودته إلى الإسكندرية مباشرة يؤلف كتاباً فى فن السياسة والحكم وما يجب أن يكون عليه الراعى والرعية ، وأتم هذا الكتاب فى سنة كاملة وسماه

« سراج الملوك » . وفي شوال سنة ٥١٦ حمل الكتاب وسافر إلى القاهرة ليقدمه إلى الوزير الجديد للأمن البطائحي ، وليعيد الحديث معه في الأوضاع السقيمة القائمة في الدولة والتي لا يقرها الشرع .

وبعد نحو شهرين من إقامته في القاهرة أزمع العودة إلى الإسكندرية ، فذهب إلى الوزير يشكره على حسن استقباله له . ويودعه ، وتقدم إليه في هذه المقابلة بمطلب أخير : طلب الموافقة على إنشاء مسجد جديد بالإسكندرية بظاهر الثغر على البحر ، فرحب الوزير بطابه ، وكتب في الحال إلى قاضي الإسكندرية يأمره بالإشراف على بناء المسجد في المكان الذي يتخيره الطرطوشي ، وأن « يبالغ في إتقانه وسرعة إنجازها » ، وتكون النفقة عليه من مال ديوانه دون مال الدولة ، ويقول المقرئ : « وتوجه — أي الطرطوشي — فبنى المسجد المذكور على باب البحر » . وباب البحر كان قريباً من ميدان المنشية الخالي ، وهذا المسجد للأسف من المساجد التي هدمت وتلاشت معالمها فلا وجود له الآن في المدينة .

وقد توفي الطرطوشي في التاسعة والستين من عمره في ثلث الليل الأخير من ليلة السبت لأربع بقين من جمادى الأولى سنة ٥٢٠ هـ ، ودفن في مقبرة وعلة ، وقد ظل قبره طوال القرون التالية حتى اليوم معلماً من أهم المعالم التي تعين الباحث على دراسة طبوغرافية المدينة ، فقد قال ابن خلكان إن مقبرة وعلة كانت قريبة من البرج الجديد قبلي الباب الأخضر ، والباب الأخضر كان أحد أبواب الإسكندرية القديمة الهامة ، وكان يقع في الناحية الغربية من أسوارها ، وقد زار قبر الطرطوشي كثير من المؤرخين والرحالة الذين زاروا الإسكندرية بعد ذلك ، وكان آخر من نص على وجود القبر وزيارته له المقرئ صاحب كتاب نفع الطيب .

ذكرت المراجع المختلفة أن للطرطوشي تأليف كثيرة ، وأغلب الظن أنه وضع معظم هذه المؤلفات أثناء مقامه في الإسكندرية : فإن حياة الارتحال والطلب الأولى في الأندلس والحجاز والعراق والشام لم تنح له الفرصة للتفرغ للتأليف ، كما أن سن الأربعين التي بلغها عند نزوله بالإسكندرية هي سن النضوج الفكري وهذه الحياة المستقرة نسبياً التي حباها في الإسكندرية وخاصة بعد أن تزوج بها وأنجب واطمأن إلى معيشة هادئة في كنف هذه الزوجة السكندرية الصالحة ، كل هذه الأسباب تؤيد ترجيحنا أن الطرطوشي وضع الغالبية العظمى من مؤلفاته إبان الحقبة التي عاشها في الإسكندرية ، ومداهما نحو الثلاثين عاماً ، فهو قد نزل بها حوالي سن الأربعين ، وتوفي بها في سنة ٥٢٠ هـ وهو في سن السبعين .

ويبدو واضحاً من قائمة المؤلفات التي ذكرتها المراجع ونسبتها إلى الطرطوشي أن الرجل كان نشطاً منتجاً خصب الإنتاج ، وقد أحصيت له اثنين وعشرين مؤلفاً ما بين كتاب ورسالة ، نذكر أهمها فيما يلي :

- مختصر لتفسير الثعالبي .
- الكتاب الكبير في مسائل الخلاف — أو التعليقة في الخلافات —
- شرح لرسالة الشيخ ابن أبي زيد القيرواني — في الفقه المالكي —
- كتاب الأسرار .
- كتاب نقد إحياء علوم الدين للغزالي .
- رسالة في تحريم جن الروم .
- بدع الأمور ومحدثاتها .
- كتاب الفن .
- كتاب بر الوالدين .

كتاب سراج الملوك

وأهم كتب الطرطوشي وأقيمها جميعاً هو كتاب «سراج الملوك». وهو موضوع مقالنا هذا.

وقد ذكرنا من قبل أن الطرطوشي ألف هذا الكتاب بعد إطلاق سراحه من المعتقل الذي حددت إقامته فيه في القسطنطينية. وأنه ألفه في الإسكندرية خلال سنة كاملة. من شوال سنة ٥١٥ إلى شوال سنة ٥١٦. وأنه قدمه هدية إلى الوزير الذي أطلق سراحه المأمون البطائحي. وقال الطرطوشي في الإهداء مشيداً بذكر الوزير وعذله:

«ولما رأيت الأجل المأمون - تاج الخلافة - عز الإسلام - فخر الأنام - نظام الدين - خالصة أمير المؤمنين - أباً عبدالله محمد الأمرى - أدام الله لإعزاز الدين نصره - وأنفذ في العالمين بالحق أمره - وأوزع كافة الخلق شكره - وكفاهم فيه محذوره وضره - فقد تفضل الله تعالى به على المسلمين - فبسط فيهم يده - ونشر في مصالح أحوالهم كلمته - وعرف الخالص والعام بمنه وبركته - وتقلد أمور الرعية - وسار فيهم على أحسن قضية - متحريراً للصواب - راغباً في الثواب طالباً سبل العدل - ومناهج الإنصاف والفضل - رغبت أن أخصه بهذا الكتاب - رجاء لطف الله تعالى - يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً - وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً - ولتذكر فضائله ومحاسنه ما بقي الدهر - كما قيل:

الناس يهدون على قدرهم

لكنني أهدي على قدرى

يهدون ما يقنى ، وأهدي الذى

يسقى على الأيام والدهر

ثم يعلى الطرطوشي السبب في إهدائه الكتاب إلى المأمون ، ويلمح إلى موقف الأفضل منه ومن العلماء:

ويدعو الوزير الجديد إلى أن يقف موقفاً آخر من العلماء فهم السباج الذى يمنع الحكام من الظلم ومن أن يسدروا في غيهم . فيقول :

«إن العلم عصمة الملوك والأمراء . ومعتقل السلاطين والوزراء . لأنه يمنعهم من الظلم . ويردهم إلى الخلم . ويصددهم عن الأذية . ويعطفهم على الرعية . فمن حقهم أنه يعرفوا حقه . ويكرموا حماته . ويستبطنوا أهله .

والطرطوشي في هذا الكتاب من الطلائع ومن رواد الفكر الإسلامى الأوائل الذين حاولوا التأليف في علم السياسة وفق الحكم . فالعلماء المساحون الذين ألقوا في هذا الفن قائلون . منهم : الغزالي في كتابه «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» . والطرطوشي في كتابه «سراج الملوك» . والشيرازي في كتابه «المنهج المسبوك في سياسة الملوك» . وابن طباطبا في كتابه «الفخرى في الآداب السلطانية» . وخيرهم جميعاً ابن خلدون في مقدمته .

وقد أشار ابن خلدون في مقدمته إلى كتاب الطرطوشي «سراج الملوك» : واعترف أنه من المفكرين القلائل الذين سبقوه بالتأليف في علم الاجتماع أو العمران ، ولكنه قال : إن الطرطوشي أحسن في تقسيم كتابه وتحديد موضوعاته غير أنه لم يحسن علاج هذه الموضوعات أو التفكير فيها أو عرضها . أو هو - على حد قول ابن خلدون - «حوم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده» ولا استوفى مسائله .

والطرطوشي قسم كتابه «سراج الملوك» إلى أربعة وستين فصلاً . جعل الفصل الأول في مواضع الملوك . والفصل الثانى في مقامات العلماء الملوك عند الأمراء والسلاطين ، ومن بينها فصل لمنافع السلطان ومضاره . وفصل آخر لمعرفة الخصال التى هى قواعد السلطان : وفصل للوزراء . وعقد فصلاً للحديث عن

علاقة السلطان بالجند وبيت المال . وفصلاً للحديث عما يصلح الرعية من الخصال . . . وما إلى هذا من موضوعات كثيرة تتصل بسياسة الملك وفن الحكم وتبدير أمور الرعية .

ومنهج الطرطوشي في تأليف هذا الكتاب أن يبدأ الفصل بتقرير المبدأ الخلقى الذي يرى أن يتحلى به صاحب الوظيفة سواء أكان ملكاً أو وزيراً أو والياً أو قاضياً . وقد يشرح هذا المبدأ شرحاً يسيراً ، ولكنه لا يطيل ، بل يسرع بإيراد كثير من الحكم والأمثال والقصص التي تؤيد صحة هذا المبدأ ، وهو يقتبس هذه الحكم والقصص والنوادر من سير الأنبياء والخلفاء والصالحين ، ومن سير الملوك والحكام السابقين من مختلف الأجناس والعصور .

فالطرطوشي في كتابه هذا واحد من المفكرين الذين لا يفرقون بين السياسة والأخلاق . بل هو يراها شيئاً واحداً متفقاً ، وهو — كما يقول (١) — الأستاذ على آدم — يشبه في هذا فلاسفة اليونان القدامى ومفكرهم ، ويختلف اختلافاً كبيراً عن فلاسفة أوروبا في عصر النهضة والعصر الحديث من أمثال هوبز ، ولوك ، وروسو ، وهيجل ، وماركس ، الذين كانوا يفرقون بين السياسة والأخلاق ، ويفكرون في مشاكل السياسة وموضوعاتها تفكيراً مستقلاً عن تفكيرهم الخلقى ، وهو يشبه في هذا أتباعه من المفكرين الإسلاميين ، فهم جميعاً لم يفرقوا في مؤلفاتهم بين السياسة والأخلاق .

وابن خلدون يعترف للطرطوشي بفضل الأسبقية عليه في ارتياد هذا الموضوع ، ولكنه أراد في نفس الوقت أن يتعالى عليه ، وأن يفخر بما آتاه الله من نعمة التوفيق في مقدمته ، فقال :

« وكذلك حوّم أبو بكر الطرطوشي في كتابه «سراج الملوك» . وبوّبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله ؛ ولكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة ، ولا استوفى المسائل ، ولا أوضح الأدلة ، وإنما يبوب للمسألة ، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار ، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس وغيرهم من أكابر الخليفة ، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً ، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حججاً ، وإنما هو نقل وترغيب شبيه بالمواعظ ، وكأنه حوّم على الغرض ولم يصادفه ، ولا تحقق قصده ، ولا استوفى مسأله ، ونحن ألهمنا الله ذلك إلهاماً » .

وانصافاً للطرطوشي نقول : إن هدفه من تأليف (٢)

«سراج الملوك» لم يكن كههدف ابن خلدون من تأليف المقدمة هدفاً علمياً خالصاً ، وإنما كان هدفه فنياً ، يريد أن يؤثر في النفوس بالقصة يرويها أو بالمثل والحكمة والموعظة الحسنة ، يلمّح ولا يصرح ؛ حقيقة إن الطرطوشي لم يكن ندّاً لابن خلدون ، ولكن من العدل أن يقاس نجاح المؤلف بمقدار نجاحه في تحقيق أهدافه التي كان يتطلع إليها عند وضع مؤلفه ، والحقيقة أن سراج الملوك كتاب حافل بالقصص الممتعة والأخبار الطريفة ، والنوادر الشيقة ، كما ضمنه الطرطوشي كثيراً من تجاربه المفيدة ونظراته السديدة ، وآرائه القيمة ، مما يدل على اطلاع واسع ، ومعرفة شاملة لمسائل الفقه والشريعة والتاريخ والأدب .

ومن الفصول القيمة في هذا الكتاب الفصل الذي عقده للدلالة على فضل الولاة والقضاة إذا عدلوا ، فهو يقول في أوله :

(١) راجع الفصل الخاص بالطرطوشي أو المؤرخ السياسي من صفحة ١٠٣ إلى صفحة ١١١ في كتاب « بعض مؤرخي الإسلام »

(٢) راجع صفحة ١٠٥ من كتاب « بعض مؤرخي الإسلام » للأستاذ على آدم .

« ليس فوق رتبة السلطان العادل رتبة ، كما أن خيره
يعم ، كذلك ليس دون رتبة السلطان الجائر الشرير رتبة
لشرير لأن شره يعم ، وكما أن بالسلطان العادل تصلح
البلاد والعباد ، كذلك بالسلطان الجائر تفسد البلاد
والعباد ، وتترف المعاصي والآثام ، وذلك أن السلطان
إذا عدل انتشر العدل في رعيته فأقاموا الوزن بالقسط ،
ونعاطوا الحق فيما بينهم ، وإذا جار السلطان انتشر
الجور وعم العباد ، فرقت أديانهم واضمحلت مروءاتهم
ففسدت فيهم المعاصي ، وذهبت أمانتهم ، فضعفت
النفوس وقنطت القلوب ، فتنعوا الحقوق ، ونعاطوا
الباطل ، ونحسوا المكيال والميزان . . . قرفعت منهم
البركة ، وأمسكت السماء غيثها . . . »

ويروى الطرطوشي حادثة من مشاهداته
بالإسكندرية للدلالة على أن السلطان إذا جار وظلم
انتشر الجور وعم البلاد ، فرفعت البركة وقل الرزق ،
يقول :

« وشهدت أنا بالإسكندرية والصيد في الخليج
مطلق للرعية والسمك فيه يغلى الماء به كثرة ، وبصيده
الأطفال بالخرق ، ثم حجره الوالى ومنع الناس من
صيده ، فذهب السمك حتى لا يكاد يرى فيه إلا
الواحدة الى يومنا هذا . »

ويعلق على هذا الخبر مرة أخرى بقوله :

« وهكذا تتعدى سرائر الملوك وعزائمهم ومكنون
ضمايرهم الى الرعية ، ان خيراً فخير ، وان شراً فشر »
ومن كلماته القيمة في وصف خطورة منصب
السلطان والمهام الملقة على عاتقه :

« الخلق في شغل عنه وهو مشغول بهم ، والرجل
يخاف عدواً واحداً وهو يخاف ألف عدو ، والرجل
يضيّق بتدبير أهل بيته وإيالة ضيعته وهو مدفوع لسياسة

أهل مملكته ، وكلما رتق فتقاً من حواشي مملكته انفتح
آخر ، وكلما لم منها شاعراً رث آخر . »

وهو يبرهن على ضرورة قيام الحكومات للإشراف
على شئون الرعية والزام كل فرد حقوقه وحدوده ،
والانتصاف للمظلوم من الظالم بقوله :

« جئبت الخلائق على حب الانتصاف وعدم
الإنصاف : ومثلهم بلا سلطان كمثل الجوت في البحر
يزدرد الكبير الصغير . ففى لم يكن لهم سلطان قاهر
لم ينتظم لهم أمر . »

ومن عجب أن الطرطوشي الذى نقد في رسالة
خاصة موسوعة الغزالي الفسخمة « إحياء علوم الدين »
قد تأثر به وحاكاه عندما أراد أن يؤلف كتابه
« سراج الملوك » ، فقد بدا لى أن أقارن بين كتاب
الغزالي « الذهب المسبوك في نصيحة الملوك » وكتاب
الطرطوشي « سراج الملوك » ، فتبين لى أن منهج
الرجلين واحد ، فكلاهما يمزج تفكيره الأخلاقي
بتفكيره السياسى مزجاً تاماً ، وكلاهما يبدأ الفصل
بتقرير المبدأ الأخلاقى تقريراً موجزاً ، ثم يورد من
قصص الأقدمين وحكمهم ما يبرهن به على صحة هذا
المبدأ ، والغزالي أهدى كتابه للملك سلجوقى هو السلطان
محمد بن ملك شاه ، والطرطوشي أهدى كتابه لوزير
فاطمى كان يتمتع بسلطان الملك المطلق هو المأمون
البطائحي .

وقد يتردد الدارس الناقد طويلاً قبل أن يحكم على
بعض الفقرات المتشابهة في الكتابين بأنهما من باب
توارد الخواطر .

وسنورد فيما يلى هنا مثالين يؤيدان ما لاحظناه من
تشابه بين الكتابين في بعض الأفكار وفي التعبير عنها :

يقول الغزالي عند حديثه عن مكانة العلماء وما يجب على الملوك والولاة من تقرّبهم إليهم واستشارتهم والأخذ بنصيحتهم :

« أيها السلطان : خطر الولاية عظيم وخطبها جسيم . ولا يسلم الوالي إلا بمقاربة علماء الدين ليعلموه طرق العدل ويسهلوا عليه خطر هذا الأمر » .

ويقول الطرطوشي في نفس المعنى :

« إن العلم عصمة الملوك والأمراء . ومعقل السلاطين والوزراء . لأنه يمنعهم من الظلم . ويردهم إلى الخلم . ويصدهم عن الأذية . ويعطفهم على الرعية . فمن حقهم أن يعرفوا حقه ويكرموا حملته . ويستبطنوا أهله » .

ويقول الغزالي عند حديثه عن أثر السلطان العادل أو السلطان الجائر في الرعية وطمأنينة البلدان :

« ينبغي أن تعلم أن عمارة الدنيا وخرابها من

الملوك . فإذا كان السلطان عادلاً عمرت الدنيا وأمنت الرعايا . . . وإذا كان السلطان جائراً خربت الدنيا » .

ويقول الطرطوشي في نفس المعنى :

« ليس فوق رتبة السلطان العادل رتبة كما أن خيرهم . وكما أن بالسلطان العادل تصلح البلاد والعباد . كذلك بالسلطان الجائر تفسد البلاد والعباد » .

ولكن من الإنصاف أن نذكر أن كتاب « الذهب المسبوك » للغزالي موجز . فقد قسمه إلى سبعة أبواب تناول فيها أمهات المسائل . أما كتاب « سراج الملوك » للطرطوشي فكتاب ضخم مفصل قسمه صاحبه إلى أربعة وستين باباً . وقد تناول فيه كثيراً من الموضوعات التي لم يعرض لها الغزالي في كتابه . وحصيلة الطرطوشي في سراج الملوك من القصص والمواد والحكم والأخبار التاريخية والمسائل الفقهية أغنى وأوفر من حصيلة الغزالي في كتابه « الذهب المسبوك » .

نصوص مختارة من كتاب سراج الملوك

١ — نصيحة الطرطوشي للوزير الفاطمي الأفضل شاهنشاه

« فلما دخلت على ملك مصر وهو الأفضل بن أمير الجيوش . فقلت : سلام عليكم ورحمة الله وبركاته . فرد السلام على نحو ما سلمت رداً جميلاً . وأكرم أكراماً جزيلاً . وأمرني بدخول مجلسه . وأمرني بالجاوس فيه . فقلت :

أيها الملك : إن الله سبحانه وتعالى قد أحلك محلاً عالياً شامخاً . وأنزلك منزلاً شريفاً باذخاً . وملأك

طائفة من ملكه . وأشركك في حكمه . ولم يرخص أن يكون أمر أحد فوق أمرك ، فلا ترض أن يكون أحد أولى بالشكر منك وإن الله تعالى أكرم الوري طاعتك فلا يكونن أحد أطوع لله منك . وإن الله تعالى أمر عباده بالشكر . وليس الشكر باللسان . ولكنه بالفعال والإحسان . قال الله تعالى : « اعملوا آل داود شكراً » واعلم أن هذا الملك الذي أصبحت فيه إنما صار إليك بموت من كان قبلك . وهو خارج من يدك مثل ما صار إليك . فائق الله فيما حولك من هذه الأمة ،

فان الله سائلك عن النقيير والقطمير والفثيل ، قال الله تعالى : « قوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون » ، وقال تعالى : « وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين » .

واعلم أيها الملك أن الله تعالى قد آتى ملك الدنيا بخدافيرها سليمان بن داود عليهما السلام ، فسخر له الإنس والجن والشياطين والوحوش والبهائم ، وسخر له الريح تجري بأمره رخاء حيث أصاب ، ثم رفع عنه حساب ذلك أجمع فقال له : « هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب » . فوالله ما عدها نعمة كما عدتموها ولا حسبها كرامة كما حسبتموها ، بل خاف أن تكون استدراجاً من الله تعالى ومكرأ به ، فقال : « هذا من فضل ربي ليبلوني أشكر أم أكفر » .

فافتح الباب ، وسهل الحجاب ، وانصر المظلوم . أعانك الله على ما قلذك ، وجعلك كهفأ للملهور وأمانأ للمخائف . . . الخ .

٢ — بناء المدرسة النظامية ببغداد

« ومن مناقب هذا الرجل وفضائله — يقصد نظام الملك — أن رجلاً قصده يقال له أبو سعيد الصوفي ، فقال له : يا خواجه أنا ابني لك مدرسة ببغداد مدينة السلام لا يكون في معمر الأرض مثلها ، يخلد بها ذكرك إلى أن تقوم الساعة ، قال : افعل ، وكتب إلى وكلائه ببغداد أن يمتنوه من الأموال ، فابتاع قطعة على شاطئ دجلة ، وخط المدرسة النظامية ، وبنهاها أحسن بنيان ، وكتب عليها اسم نظام الملك ، وبنى حولها أسواقاً تكون محبة عليها ، وابتاع ضياعاً وخانات وحمامات وأوقفها عليها ، فكمكلت لنظام الملك بذلك رياسة وسؤدد وذكر جميل طبقي الأرض خبره ، وعم

المشارق والمغارب أثره ، وكان ذلك في سنئ عشر الحسين وأربعمائة من الهجرة » .

٣ — حسن السياسة والرفق

« واعلم أن السياسة تكسو أهلها المحبة . والفضاظة تخلع عن صاحبها ثوب القبول . ومن صغر الهمة الحسد للصدق على النعمة ، والنظر في العواقب نجاة ، ومن يحلم ندم ، ومن صبر غم ، ومن سكت سلم ، ومن خاف حذر ، ومن اعتبر أبصر . ومن أبصر فهم ، ومن فهم علم ، ومن أطاع هواه ضل ، ومع العجلة الندامة . ومع التأني السلامة . زارع البر يحصد السرور ، صاحب العقل مغبوط ، إذا جهلت فاسأل ، وإذا زلت فارجع ، وإذا أسأت فاندم ، وإذا ندمت فاقلع ، وإذا أفضلت فاكتم ، وإذا منعت فأجمل ، وإذا أعطيت فأجزل . وإذا غضبت فاحلم ، من بدأك بربه فقد شغلك بشكوه . المروءات كلها تبع للعقل ، الرأى تبع للتجربة ، العقل أصله الثبوت وثمرته السلامة ، والتوفيق أصله العقل وثمرته النجاح ، والتوفيق والنجاح زوجان . فالاجتهاد سبب والتوفيق يسنجح الاجتهاد . قال الله تعالى : « والذين جاهلوا فينا لهدينهم سبلنا » ، والأعمال كلها تبع للمقدور .

واختار العلماء أربع كلمات من أربع كتب : من التوراة « من قنع شيع » ، ومن الزبور « من سكت سلم » ، ومن الإنجيل « من اعتزل نجاة » ، ومن القرآن : « ومن اعتصم بالله فقد هدى إلى صراط مستقيم » .

الحلم شرف ، والصبر ظفر ، والمعروف كنز ، والجهل سفه ، والأيام دوكة ، والدهر غير ، والمرء منسوب إلى فعله مأخوذ بعمله ، اصطناع المعروف يكسب الحمد ، أكرموا المجلس يعمر ناديككم ،

أنصفوا من نفوسكم يوثق بكم ، إياكم والأخلاق
الدينية فإنها نضيج الشرف وتهدم المجد ، وأجمعت
حكماء العرب والعجم على أربع كلمات :

لا تحمل بطنك ما لا يطيق ، ولا تعمل عملا لا
ينفعك ، ولا تغتر بإمرة ، ولا تثق بمال وإن كثر .

٤ — طبقات الرجال

« اعلم أرشدك الله تعالى أن منزلة العمال من الوالى
منزلة السلاح من المقاتل ، فاجتهد جهده في ابتغاء
صالح العمال ، وإذا فقد الوالى عمال الصدق كان كفقده
المقاتل السلاح يوم الحرب ، ويحتاج إلى طبقات الرجال
كما يحتاج الحرب إلى أصناف العدة ، فمنها الدرق
للاستجنان ، والسيف للمناجزة ، والرمح للمطاعنة ،
والسهم للمباعدة ، والدرع للتحصن ، ولكل منها
موضع ليس للآخر ، والرجال للملك كالأداة للصانع ،
لا يسد بعضها مسد بعض ، كذلك طبقات الرجال
للملك ، منهم للرأى والمشورة ، ومنهم لإدارة الحرب ،
ومنهم لمباشرة الحرب ، ومنهم لجمع الأموال ، ومنهم
لحفظها ، ومنهم للحماية ، ومنهم للكتابة ، ومنهم للجمال
والفخر ، ومنهم للمباهاة والذكر ، ومنهم للدعاء
والوقار ، ومنهم للعلم والفتيا وحفظ أساس الملة ، فلا
يكمل للملك ملك ما لم يجمع هذه الطبقات .

٥ — صفة ترتيب الجيش عند اللقاء فى الأندلس

« فأما صفة اللقاء ، وهو أحسن ترتيب رأيناه فى
بلادنا ، وهو أرجى تدبير تفعله فى لقاء عدونا : أن
نقدم الرجالة بالدرق الكاملة ، والرماح الطوال ،
والمراريق المسنونة النافذة ، فيصفوا صفوفهم ، ويركزوا
مراكزهم ، ورماحهم خلف ظهورهم فى الأرض ،

وصدورهم شارعة إلى عدوهم ، وهم جاثمون فى الأرض
وكل رجل منهم قد ألتم الأرض ركبته اليسرى ،
وترسه قائم بين يديه ، وخلفهم الرماة المختارون التى
تمرق سهامهم من الدروع ، والخيـل خلف الرماة ،
فاذا حملت الروم على المسلمين لم يترشح الرجال عن
حياتها ، ولا يقوم رجل منهم على قدميه ، فإذا قرب
العدو وشقهم الرماة بالنشاب والرجالة بالمراريق ،
وصدور الرماح تلقاهم : فأخذوا يمينه ويسره . فيخرج
خيـل المسلمين بين الرماة والرجالة ، فتقال منهم
ما شاء الله .

ولقد حدثنى من حضر مثل هذه الوقعة فى بلدى
طرطوشة قال :

« صاففت الروم على هذا الترتيب ، فحملوا
علينا ، فبينما رجل منا كان فى آخر الصف فقام على
قدميه فحمل عليه عـلج من العدو فأصاب غيرته فقتله .
ولما برز المقتدر بالله بن هود ملك الأندلس من
سرقسطة فى ثغور بلاد الأندلس للقاء الطاغية ردميل
عظيم الروم ، وكان كل واحد منهم قد احتشد بما فى
ميسوره ، فالتقى المسلمون والكفار ثم تنازلوا للقتال ،
وتصافقوا ، ودام القتال بينهم صـلداً كبيراً من النهار ،
وكان المسلمون فى خسران ، فأفرغ المقتدر ذلك ،
وفرقت المسلمون من شر ذلك اليوم ، فدعا المقتدر رجلا
من المسلمين لم يكن فى الثغور أعرف منه بالحرب يسمى
سعدارة ، فقال له المقتدر : كيف ترى فى هذا اليوم ؟
فقال سعدارة : هذا يوم أسود ، ولكن قد بقيت لى
حيلة .

فذهب سعدارة — وزيه زى الروم وكلامه
كلامهم لمجاورتهم وكثرة مخالطهم — فانغمس فى
عسكر الكفار ، ثم صعد إلى الطاغية ردميل ، فألقاه
شاكاً فى السلاح ، مكفناً فى الحديد ، لا يظهر منه إلا
عيناه ، فجعل يتخيله ويرصد غيرته إلى أن أمكنته

٧ - واجبات قائد الجيش

« وليخف قائد الجيش العلامة التي هو مشهور بها ، فإن عدوه قد يستعلم حليته وألوان خيله ورايته ، ولا يلزم خيمته ليلاً ونهاراً ، وليبدل زيه ويغير خيمته ويعمى مكانه ، كي لا يلتبس عدو غيرته ، وإذا سكنت الحرب فلا يمشى في النفر اليسير من قومه خارج عسكريه ، فإن عيون عدوه قد انكبت عليه ، وعلى هذا الوجه كسر المسلمون جيوش إفريقية عند فتحها ، وذلك أن الحرب سكنت في وسط النهار ، فخرج مقدم العدو يمشى خارج العسكري يتميز عساكر المسلمين ، فجاء الخبر إلى عبدالله بن أبي السرح وهو نائم في قبته ، فخرج فيمن وثق به من رجاله ، وحمل على العدو فقتل الملك ، وكان الفتح » .

الفرصة ، فحمل عليه فطعنه في عينه فخر صريعاً للدين والقم ، ثم جعل (سعدارة) ينادى بلسان الروم : قتل السلطان يا معشر الروم ، فشاع قتله في العسكر فتخاذلوا وولوا منهزمين ، وكان الفتح بإذن الله » .

٦ - مثال الوالى والرعية

« واعلم أيها الوالى أن الملك بمنزلة رجل ، رأسه أنت ، وقلبه وزيرك ، ويده أعوانك ، ورجلاه رعيته ، وروحه عدلك ، وما بقاء جسد بلا روح ! وإذا أردت ذروة العدل فاعلم أن الرعية ثلاثة أنفس : كبير وصغير ووسط ، فاجعل كبيرهم أباً ، ووسطهم أخاً ، وصغيرهم ابناً ، فبرّ أباك ، وأكرم أخاك ، وارحم ابنك ، فإنك واصل بذلك إلى بر الله وكرامته ورحمته » .



رحلة ماركو بولو

بمستلم
الدكتور محمد محمود الصياد

أستاذ الجغرافة ووكيل كلية البنات بجامعة عين شمس

- ١ -

الحركة من ذوى قريابهم الخون وهم يغزون الاستبس الأوربية .

ولم تأت سنة ١٢١٥ حتى كان زعيمهم الكبير جنكيز خان قد أخضع كل القبائل المغولية وكون منها حكومة واحدة ، وبدأ بشن غاراته على الصين ، ونجح في النهاية في الاستيلاء على بكين ، ولكنه لم يكمل فتحه للبلاد ، واكتفى بما حصل عليه من غنائم ونفائس وبأمر صينية تزوجها ، وولى وجهه نحو الغرب يكتسح كل ما صادف طريقه من ممالك وشعوب ، وعندما مات كانت إمبراطوريته تمتد من البحر الأصفر حتى الخليج العربي والبحر الأسود ، وكانت إمبراطورية أقامها الغزو الذي كان أكثر سرعة وأعظم حسماً من غزو الإسكندر المقدوني . وفي مدى أربعين عاماً كان التتار قد اجتاحتوا سهول وسط أوروبا ولم يحل بينهم وبين بلوغ ساحل المحيط الأطلسي إلا أراضي الغابات في ألمانيا ، فهم قد اعتادوا الحركة السريعة في أرض السهوب ، والغابات لا تعين على هذه الحركة ولا بد لها من أسلوب مختلف في الحرب والقتال .

واهتز البابا في روما لهذا الخطر الوافد من الشرق ، وود أن يعرف شيئاً عن إمبراطور المغول الذي لم يقف

في المرحلة الأخيرة من الحروب الصليبية التي امتدت من سنة ١٠٩٦ إلى سنة ١٢٩١ حدثت في منغوليا أمور مفاجئة هزت العالم المعروف . وأحدثت فيه أثراً عميقاً ، من الصين حتى الإمبراطورية الرومانية المقلصة . فقد حدث والقرن الثاني عشر الميلادي يلفظ أنفاسه الأخيرة أن ظهرت على مسرح التاريخ قبيلة مغولية جديدة هم « التتار » : أقرباء الخون القدامى . وبسرعة توطد نفوذهم وامتدت سيطرتهم على المنطقة بين بحيرة بيكال ونهر أمور .

وقد ابتكر هؤلاء القوم وسيلة للحرب جديدة ، هي من صنعهم دون غيرهم ؛ وهذه الوسيلة اجتاحتها العالم بنفس أسلوب الدبابات الذي اجتاحت به هتلر أوروبا في العصر الحديث ؛ فلم يعتمد التتار على سلاح المشاة كما كان يفعل غيرهم ، بل كان اعتمادهم على جيش من الخيالة سريع ، يعيش قمرسانه في حركة دائبة ، ولديه القدرة على أن يقوم بما يرسمه من حركات الالتفاف ، ومن ثم كانوا أقوى من أن يواجههم جيرانهم الذين تنسم حركتهم بالبطء ، بل وكانوا أكثر قدرة على

أمام جبهته شيء : فأرسل في سنة ١٢٤٥ راهباً شيخاً من الفرنسيسكان يدعى يوحنا دي كاريني John de Carpini ممثلاً شخصياً له إلى الخان الأعظم وكان قد أصبح كيوك خان حفيد جنكيز خان الذي تولى الحكم بعد أبيه أوكتاى قاآن وقطع كاريني ثلاثة آلاف ميل على ظهور الجياد مجتازاً جنوب روسيا والتركستان إلى طريق الحرير الشمالى ماراً ببخيرة بلكاش . وفى أقل من أربعة شهور وصل الراهب محملاً بالهدايا الفاخرة إلى بلاط الخان الذى كان قد أقيم على ضفاف نهر يجرى إلى بحيرة بيكال : وكان من حسن حظه أن حضر جلسة « القوريلتاى » التى سوف ينصب فيها كيوك رسمياً « خاناً أعظم » .

وبعدئذا الراهب عن نفسه فيذكر أنه كان ذا بنية قوية ، ولا شك أنه كان أيضاً ذا قلب قوى ، وإلا لما استطاع أن يتحمل أخطار الطريق . وأن يسافر على ظهر جواد يقطع به في المتوسط ثلاثين ميلاً في اليوم الواحد وكان كاريني أول رائد حقيقى يأتى من أوروبا إلى هذا الجزء من العالم ، وكان مؤلفه « كتاب التتار » وصفاً واضحاً مفصلاً لما كان بالنسبة للعالم الغربى كشفاً أصيلاً .

وبعد سنوات ست قام بالرحلة راهب فرنسيسكانى آخر ، أصغر سناً من كاريني ، ولكنه لم يكن أقل منه جسارة ، وهو « وليم الروبروكى » الذى أرسله لويس التاسع ملك فرنسا مبعوثاً إلى الخان الأعظم ، وقد سلك نفس الطريق الذى سلكه كاريني ولكن انتقاله كان بالعربة في معظم الأحوال ، وانتهى به المطاف إلى مقابلة الخان الأعظم « منكوقاآن » في نفس المكان الذى قابل فيه كاريني أباه وسلفه في الحكم كيوك خان ، وقد ترك « وليم الروبروكى » كتاباً فيه وصف مفصل ممتع للحياة بين التتار ، ولكن شأنه شأن كاريني لم يذكر شيئاً عن الصين إذ كانت الخانية لم تنتقل بعد إلى تلك البلاد .

وبينا « وليم الروبروكى » لا يزال بين التتار ، كان هناك تاجران بندقيان يشقان طريقهما في اتجاه الشرق هما نيقولو بولو وأخوه مفيو . فمن يكون الرجلان ؟ ولأى غرض يشدان الرحال ؟

- ٢ -

لترك الشرق بأسراره ، ولنتنقل إلى رأس البحر الأدرياتي ، فهناك تقوم البندقية الجميلة على جزرها المائة والعشرين ، وكانت قد أصبحت منذ سنة ٦٩٧ جمهورية يحكمها دوق يصل إلى مركزه بالانتخاب ، ودرت عليها التجارة أرباحاً طائلة فأصبحت قوة بحرية تخشى بأسها ، وتمكنت من فتح فلماشيا وقبرص وكريت وغيرها من جزر اليونان ، وحكمت البحر المتوسط « كملكة على البحار » .

وفي سنة ١٠٣٣ وفد على البندقية أسرة هاجرت من الساحل السلاشى هي أسرة بولو ، وتوطد الأسرة مركزها في العاصمة ، فلا يمضى وقت طويل حتى نجد دومينيكو بولو في سنة ١٠٩٤ عضواً في المجلس الأعلى للجمهورية .

ثم نسمع بعد ذلك عن اندريا بولو من سان فليس San Felice وله ثلاثة أبناء يعملون في التجارة هم ماركو ونيةولو ومفيو ، ونعرف من وصية الأول التى كتبها في البندقية في أغسطس من عام ١٢٨٠ أنه قد أقام فترة من الوقت في القسطنطينية ، وكان له بيت في ميناء « سوداق » في شبه جزيرة القرم ، وكانت قد أصبحت إحدى الموانئ الخمس الكبرى في العالم كما يروى ابن بطوطه الذى زارها في نحو سنة ١٣٣٠ م .

وكان لماركو هذا تجارة يظهر أنها كانت واسعة مزدهرة ، وكان يشاركه فيها أخواه ، وقد استمرت الشركة بين الإخوة الثلاثة زمناً طويلاً ، ولم تتأثر بغياب اثنين من الشركاء في الشرق الأقصى بضع سنين ، ويبدو أن حباً عميقاً كان يربط بين أبناء أندريا بولو ، فحين

ورزق يقولو بابنه الأول أسماه ماركو باسم عمه الأكبر ؛ وكان هذا الولد هو الذى اختارته الأقدار ليلع اسمه دون سائر أفراد الأسرة ، وأن يذبح ذكره فى الآفاق كرحالة كبير .

كانت تجارة آل بولو تتطلب من الأخوين يقولو ومفيو أن يتجولا فى البلاد ، وفى سنة ١٢٦٠ وجدا نفسيهما فى القسطنطينية ، وفيها استقر عزمهما على أن يعبرا البحر الأسود ليريا كبير التتار وهو الخان المقيم فى «سراى» عسى أن يجدا سوقاً نافقة للتجارة بين قبائل تخانية القفجاق ، التى لم تكن سوى جزء من تلك الإمبراطورية المغولية الضخمة التى امتدت من البحر الأصفر حتى حدود بولندا والمجر وبلاد البلقان .

ولم يكن الرحالة فى ذلك العهد البعيد يهتمون بالوقت . كانوا يسرون ما طاب لهم السير ، وقد يطول بهم المقام فى مكان ما لأنه أعجبهم ، أو لأنهم وجدوا فى الإقامة فيه مغنا ، ولم يكن أحد منهم يضع برنامجاً موقوتاً لرحلته . لقد خرج يقصد مكاناً ما وكل ما فى حسابه أن يبلغ هذا المكان فى زمن قد يقصر أو يطول فما للوقت من حساب ، والعجلة من الشيطان ،

ويصل الأخوان إلى بلاط «بركه» خان القفجاق ، وكان من أوائل أبناء جنكيز خان الذين اعتنقوا الإسلام واشتهر دون خانات المغول بالتسامح ، وأغلب الظن أن ما سمعه الأخوان عن تسامحه هو الذى حدا بهما إلى التفكير فى زيارة أراضيه ، ولم يحجب بركة آمالهما فقد استقبلهما على أطيب وجه ، واشترى بساعتهما بأضعاف ثمنها الحقيقى ، وطابت للرجلين الإقامة فى «سراى» ، وزاد ربحهما من التجارة مع سكانها فقضيا على ضفاف الفلجا الأدنى عاماً كاملاً ، ولو كان الخيار لهما لبقيا فيها أعواماً طويلاً ؛ ولكن الحرب تفشيت بين زعماء التتار ؛ وهل كانت حياتهم إلا سلسلة من الحروب متصلة الحلقات ؟ .

ويلقى بركة الهزيمة على يدى هولاكو . ويجد الأخوان أن السلام الذى عاشا فى ظلاله حيناً قد انتهى ، ولا يضار بالحروب والمنازعات أحد كالتجار ويظن الأخوان أن العودة بنفس الطريق الذى جاءا به غير مأمونة ، فيغامران بمواصلة الرحلة نحو الشرق ، ويوغلان فى مجاهل أرض التتار حيث السيطرة لخانات بيت الجغتاي .

عبر الأخوان نهر الفلجا ، واجتازا صحراء لا توجد بها مساكن ثابتة ولا تسكنها إلا قبائل رعوية متنقلة من التتار ، وهذه هى منطقة الاستبس والصحارى الممتدة بين الفلجا وآرال ، وما أن تنتهى هذه الصحارى حتى تظهر أرض بخارى وسمرقند ووحدات الصغد الغنية التى كان يعدها الكتاب المسلمون إحدى جنات الأرض الأربع ، وفى بخارى يجدان أنهما لا يستطيعان مواصلة السير ولا يقدران على العودة ، فيقضيان فيها اضطراباً ثلاثة أعوام .

وتصل إلى المدينة العظيمة قافلة من قوافل التتار ، وبشر وجودها فى الأخوين الرغبة فى مواصلة السفر نحو الشرق ، فينضمnan إلى القافلة التى كانت فى طريقها إلى الخان الأعظم مرسله من أخيه الأصغر هولاكو ، وتواصل القافلة السير حتى خان بالق التى تقع غير بعيد من بكين الحالية ، سالكة طريقاً قليل المشقة نسبياً يمتد على طول الجانب الشمالى لحوض تاريم .

كان قويلاي قاآن (١٢٦٠ - ١٢٩٤) أعظم خانات المغول بعد جنكيز خان ، وقد سره أن يمثل الرجلان البندقيان فى حضرته ، فلم يكن قد رأى أوربيين من قبل ، وراح يحطرهما بوابل من الأسئلة عن دول الغرب وحكامها ونظمهم الحربية ، وعن البابا والكنيسة الرومانية ، وعن الشعوب اللاتينية وتقاليدها وأنماط معيشتها . وأجاب الأخوان فى صدق وصراحة بلسان التتار الذى كانا قد تعلماه .

وتاق الخان الأعظم إلى أن يعرف المزيد عن المسيحية ، فقرر أن يبعث الأخوين برسالة إلى البابا يطلب منه أن يوفد إليه مائة من المسيحيين يتميزون بالذكاء ، ويعرفون « الفنون السبعة » ، وتكون لديهم القدرة على أن يثبتوا أن الأصنام من صنع الشيطان ، وأن شريعة المسيح خير من الشريعة التي يتبعها الخان وقومه ، وطلب أن تعود إليه البعثة بشيء من زيت القنديل الذي يضيء فوق قبر المسيح في القدس .

ويقضى الأخوان ثلاثة أعوام في رحلة العودة حتى يبلغا عكا - وكانت لا تزال قلعة للصليبيين - في أبريل من عام ١٢٦٩م ، وفيها يصل إلى عليهما أن البابا كليمنت الرابع قد مات وأن الكرادلة لم يتفقوا على انتخاب خليفة له ، ورأى الرجلان أن خير ما يفعلان هو أن يتصلا بالقاصد الرسولي في عكا - وكان إذ ذاك هو الكردينال تيدالدو فيسكونتي - ويقصدا عليه قصتهما . وقدر الرجل أنها فرصة مواتية للمسيحية فطلب إليهما أن ينتظرا انتخاب البابا الجديد . ولم يكن أمام الأخوين إلا أن يتجها إلى البندقية التي غادراها منذ تسع سنين ، وهناك وجد نيقولو بولو أن زوجته قد ماتت ، وأن ابنه الطفل ماركو قد شب وأصبح عمره خمس عشرة سنة

- ٣ -

مضت سنتان ولم يستقر الكرادلة على اختيار بابا جديد ، واستبد القلق بالأخوين نيقولو ومفيو ، فلم يدربخلدهما أن سيظل الكرسي البابوي شاغراً كل هذه المدة ، وفكرا في الوعد الذي أعطياه للخان الأعظم بالعودة . فشرعا في رحلة جديدة وأخذاهما ماركو الصغير ، وقصدا عكا حيث التقيا بالقاصد الرسولي تيدالدو ، وأخذاهما منه رسالة إلى الخان توضح سبب تأخرهما في العودة إلى بلاطه ، وبعد أن زارا بيت المقدس وحصلوا على الزيت الذي كان الخان يرغب في الحصول عليه تجرد حب الاستطلاع ، أخذاهما سفينة قاصدة ساحل

أرمينية الصغرى ليبدأ من هناك رحلتها عبر قارة آسيا .

وحدث وهم في أرمينية أن انتهت خلافات الكرادلة واعتلى عرش الكنيسة بابا جديد هو الكردينال تيدالدو نفسه ، الذي اعتلى العرش باسم البابا جريجوري العاشر وكان قد وافق من قبل على مهمة آل بولو ، وهو بصفته الرسمية الآن يريد أن يقتضى أثري البابا إنوسنت الرابع . فإذا كان هذا قد أرسل كاريني في مهمة محددة هي كثلثة المغول والعودة بكنائس الشرق إلى الكنيسة الأم في روما ، فليرسل البابا الجديد التجار البنادقة السفراء الطبيعيين للتجارة الإيطالية ليكونوا سفراء المسيحية اللاتينية كذلك ، ومن ثم أسرع يطلب من آل بولو أن يعودوا إلى عكا . فصعدت الجماعة بالأمر وفي عكا زودهما البابا بهدايا ورسائل إلى الخان الأعظم وبائنين من رجال الدين العلماء ولكنهما من الجبناء .

كان قوبيلاي قد طلب مائة من علماء المسيحية وها هو البابا يبعث إليه باثنين فقط ، وفي نهاية الأمر لا يصل إلى بلاط الخان أحد من رجال الدين ، ذلك أن الرهبين نيكولاس الفيسري ووليم الطرابلسي وهما من جماعة الفرنسكان في عكا لا يصلان إلى أرمينية حتى يأخذاهما في انتحال الأعذار للعود عن الرحلة ، فلا يعبأ آل بولو بالأمر ويأخذون الرسائل والهدايا ويبداون رحلتهم إلى الصين . وأغلب الظن أن الرهبين لم يضيعا بعودهما على المسيحية فرصة الانتشار بين التتار ، فقد كان مغول الشرق شديدي التعصب للبوذية ، وكان مغول الغرب عظيمي الإيمان بالإسلام ، وكان تحويل أي من الفريقين عن عقيدته فوق طاقة المبشرين .

وبدأت القافلة الصغيرة رحلتها عبر أرض فارس سالكة الطريق الذي سلكه الإسكندر الأكبر إلى ميناء هرمز عند مدخل الخليج العربي ، وكانت خطة آل بولو أن يسافروا بالبحر إلى بلادالخطا (الصين الشمالية) ، فقد كانت أخطار الطريق البري ومتاعبه، ولمفيو ونيقولو

خبرات بها سابقة . تدفع بالأسرة إلى أن تبحث عن طريق آخر أيسر وأمن . ولكنهم في هرمز عدلوا عن فكرتهم . ويقال إن السبب في ذلك أنهم لم يجدوا سفينة حاضرة تحملهم إلى حيث يقصدون . ويقال إن السبب هو أن ماركو لم يستطع تحمل حرارة الخليج ورطوبته فاعتلت صحته ، ولم يعد في وسع الجماعة أن تخاطر بأكمل رحلتها في الجو المدارى الحار الرطب . فقررت العودة إلى الشمال أملاً في أن تتحسن صحة ماركو الشاب .

وخاف البنادقة الثلاثة من المغامرة بالسفر في بحر الهند في مراكب ليس لها مثانة المراكب التي عرفوها في بلادهم وعادوا أذراجهم إلى مرتفعات فارس عن طريق كرمان واجتازوا صحراء دشت لوط ووصلوا الحدود الجنوبية لحراسان . وهنا دخلوا بلاداً معتدلة الجو ، أهلة بالسكان . غنية بالغذاء والمتع .

وتواصل الجماعة سيرها حتى تصل إلى بلخ ويجعلها ماركو حد فارس من ناحية الشمال الشرق ومنها تنجه إلى مرتفعات بادخشان حيث يعتمد السكان على الصيد ويعيشون في كهوف . وفيها عدا هذه المنطقة فإن الإقليم غنى بفاكهته وكرومه وغلاله . وبالملاح « الذي هو من الكثرة بحيث يكفي جميع سكان العالم إلى يوم القيامة » ولكن الحياة ليست على ما يرام في هذه الأرض الخصب إذ يسكنها « قوم أشرار متعطشون إلى سفك الدماء . مسرفون في شرب الخمر » .

وتسير الجماعة على طول وادى نهر سيحون حتى تصل منطقة البامير المنعزلة وهو اسم نسمع عنه لأول مرة في كتاب ماركو بولو ، ويقضون إثني عشر يوماً دون أن يروا « إنساناً أو حيواناً أو طائراً » ويظل أمامهم مسيرة أربعين يوماً عبر الهضبة المقفرة حتى يصلوا إلى كشغر . وكان عليهم أن يحملوا معهم كل ما يلزم لحياتهم وهم يجتازون هذه القفار . وكانت قافلتهم تتكون من جمال تحمل الأزواد . وجمالين وخدم ،

وكانت الأسرة وأتباعها يمتطون صهوات الجياد ، ولكنهم في كثير من الأماكن كانوا يضطرون إلى الترحل ليقودوا دوابهم في المسالك الجبلية الوعرة .

وقبل أن يأخذوا طريقهم إلى كشغر سقط ماركو مريضاً ، وأصبح محتوماً على الرحلة أن تتأخر ، وطال تأخرها إلى سنة كاملة كان على الأب والعلم فيها أن يحمل ماركو الشاب إلى مرتفعات بادخشان لينقه ويسترد غافيته . ويتحدث ماركو في ملاحظاته عن هواء الجبال العليل وعن خيولها الكريمة وعن الكباش ذات القرون الملتوية التي تسرح في مرتفعات البامير .

وبعد أن شفى ماركو عبرت القافلة خط تقسيم المياه وهبطت إلى السهول الشرقية في وسط آسيا ونزلت إلى كشغر ذات الحقول الواسعة والكروم البانعة والهواء المعتدل ، ووجدت الجماعة نفسها بعد عدة أسابيع من السير المضى في مدينة كبيرة تتجمع فيها مظاهر مدنية الشرق فقد كانت كشغر كما هي اليوم من أهم مراكز التجارة في آسيا الوسطى .

ومن كشغر سارت الجماعة إلى يرقند وخوتان وهي جهات ظلت مغلقة تماماً أمام الأوروبيين حتى سنة ١٨٦٠ م . ومن خوتان واصلت السير حتى منطقة أوب نور ثم اجتازت صحراء جوبي إلى منطقة تنجوت في أقصى الطرف الشمالى الغربى للصين وفيها يمتد سور الصين الكبير . ويتحدث ماركو عن صحراء جوبي أو صحراء اللوب كما يسميها فيصف ما يعترض المسافر فيها من أخطار ويكرر ما رواه سوان تسانج الذى اجتاز هذه الصحراء قبل ذلك بستة قرون ، ولكن حديث الرحالة الإيطالى أروع كثيراً من حديث الرحالة الصينى وأن يكن له فضل سبق .

ويروى ماركو بولو أن طول صحراء جوبي مسيرة عام وأن عرضها مسيرة شهر . وهى كلها من رمل وجبل وواد لا يوجد فيها شئ يؤكل . ولا يوجد نوع من الحيوان لعدم وجود ما يقتات به ، ولكن البرية

ملينة بالغيلان التي تظهر بالليل فتنادى من يتخلف عن القافلة باسمه أو تجذبه إليها بأنغامها الموسيقية ويتبع المسكين مصدر الصوت ظناً بأنه إنما يأتي من القافلة فيكون في ذلك حقه ، وربما تظهر الغيلان بالنهار وتشكل في صور شتى تضلل المسافر ؛ ولهذا كان لا بد للقافلة أن تسير كتلة واحدة وأن تعلق في رقاب دوابها أجراساً تصدر صوتاً معروفاً .

— ٤ —

وفي أوائل عام ١٢٧٥ م وصل آل بولو إلى بلاط الخان الأعظم في « شانتو » وكان قد أرسل حرساً يستقبلهم على بعد أربعين يوماً من بكين ، وسر الخان بلقائهم ، ووجه عناية خاصة إلى ماركو الشاب لما لمسه فيه من نجابة وذكاء ، وكانت مواهب الرحالة الإيطالي في سرعة تعلم اللغات ، ومظهره الذي يوحى بالثقة والاطمئنان ، مما حدا بالخان إلى أن يجعله محل ثقته ، وأن يدخله في خدمته .

وفتح الشاب عينه على عالم جديد مختلف تمام الاختلاف عن العالم الذي عاش فيه في أوروبا والذي تركه منذ ثلاثة أعوام ونصف ، ورأى أشياء لم يكن يحلم برويتها ؛ رأى حضارة كحضارة الأوربيين بل ربما تزيد عليها ، ورأى في الصين شعباً يستعمل أوراق النقد ، ويبني المباني الرائعة ، ويستخدم حروف الطباعة ، وشهد على مياه الأنهار العظمى ما لا يحصى من المراكب ، وعلى ضفافها مدناً ضخمة يسكنها آلاف الناس ، ورأى لأول مرة حجراً أسود يحترق فتكون له نار عظيمة ، ورأى الإسبستوس الذي لا يحترق في أي نار .

ولاحظ خلال إقامته في البلاط اهتمام الخان بالبلاد الغربية ، وسخريته من غباوة السفراء والمبعوثين الذين لا ينقلون إليه إلا ما يتصل بأعمالهم الرسمية ، فأخذ يبتغي ملاحظاته عن بعض المسائل التي يمكن أن تسر

الخان ، ويقص الكثير عن تجاربه . وكان قصصه مما يطرب له الخان .

وارتفع شأن ماركو بسرعة . حتى لقد ولاه الخان أمر الحكم في يانجتشاو ثلاث سنوات . وكثيراً ما أرسله في بعثات جاب فيها مقاطعات شنسي وشانسي وستشوان والمناطق الوعرة على حدود التبت وبانغ مقاطعة يونان التي كان يسميها المغول كراجانج . وأوغل حتى بورما الشمالية . وكانت التقارير التي يرفعها إلى الخان عن رحلاته محل الرضى والقبول .

وفي مناسبات أخرى زار ماركو كانجتشاو عاصمة تنجوت التي تقع في سور الصين . وربما زار قراقورم في شمالي صحراء جوبي وكانت المقر السابق للخانات العظام . كما زار كيابا أو كوشن صين الجنوبية ، وليس لدينا من المعلومات ما يوضح ما إذا كان أبوه وعمه قد شاركاه في هذه الرحلات وفيما قدمه للخان من خدمات ؛ ولكن من الثابت أنهما ساعدا الخان في بناء مدفعية قوية عجلت بسقوط سيانج يانج على نهر الخان خلال الحرب ضد الصين الجنوبية .

وأصبح آل بولو من الأثرياء وبدأوا يخشون مما يمكن أن يحدث بعد وفاة الخان . وكان قوبيلاي قد صم أذنيه عن كل حديث يتصل بعودتهم إلى بلادهم فلبثوا في بلاطه عشرين عاماً . ثم واتهم الفرصة بمحض الصدفة فقد حدث أن فقد « أرغون » خان فارمن وابن ابن أخ قوبيلاي أحب زوجته في سنة ١٢٨٦ م . وكانت وصيتها وهي على فراش الموت ألا يشغل مكانها إلا أميرة من قبيلتها . ومن ثم أرسل أرغون السفراء إلى بلاط بكين ليعودوا بأميرة ، ووقع الاختيار على « كوكاشين » وهي فتاة في السابعة عشرة من عمرها . وكان الطريق البري من بكين إلى تبريز تحف به آن ذاك بمخاطر الحرب . واقترحت بعثة أرغون أن تعود بطريق البحر ، وكانت قد التقت بالبادة الثلاثة فودت لو

تتمكن من الإفادة بخبرتهم ، ومن ثم التمت من الخان أن يرسلهم في صحبة الأميرة .

ووافق قوبلاي على طلب البعثة : وأمر بتجهيز أسطول يتكون من أربع عشرة سفينة وأغلق العطاء لآل بولو وبعث معهم برسائل الود إلى البابا وإلى ملوك فرنسا وأسبانيا وإنجلترا ، وأقنع الأسطول من ميناء الزيتون التي هي تشانجنشوا الحالية في أرجح الأقوال وكانت على ذلك العهد إحدى موانئ التجارة الأجنبية في الصين في سنة ١٢٩٢ م . وقضت الظروف أن يتخلف الأسطول في سومطرة زهاء خمسة شهور كما اضطر أن يلبث في الهند وقتاً غير قصير .

وانتهز ماركو الفرصة فراح يعاين البلاد التي اضطرت إلى النزول فيها ، فجنده يكتب عن التوابل وآكل لحوم البشر في سومطرة ؛ ويظهر اهتمام أسرته بالجواهر وهي البضاعة التي كانت تتجر فيها في وصفه الدقيق للياقوت الملكي في سيلان واللؤلؤ في ساحل كرومندل . فلما بلغ هرمز عاد إلى الأرض المألوفة لديه وكان قد مر عامان أو أكثر منذ ترك ساحل الصين ، ومات في هذه الفترة معظم السفانة شخص الذين رافقوا الأميرة وآل بولو فلم يبق منهم سوى ثمانية عشر شخصاً . وتصل الجماعة المكدودة إلى بلاد فارس لتعلم أن أرغون قد مات ، ولما كانت الأميرة الصينية لم يقع نظرها عليه من قبل فلم يقلل من سعادتها أن تزف إلى ابن أخيه غازان .

— ٥ —

لم يطل المقام بآل بولو في فارس بعد أن انتهوا من مهمتهم فواصلوا سفرهم إلى البندقية بطريق تبريز والقسطنطينية فوصلوها في أواخر عام ١٢٩٣ بعد أن غابوا عنها أربعة وعشرين سنة . ويحدثنا جون بابتيست رامسيو John Baptist Ramusio الذي كان أول من كتب سيرة ماركو بولو بعد وفاته بأكثر من قرنين عن

وصول آل بولو إلى بيت الأسرة في ثياب غريبة ، وإنكار الناس من أهل البندقية لهم ، والحيل التي لجأوا إليها ليحصلوا على اعتراف المجتمع البندقي بهم .

ثم نسمع بعد ذلك عن ماركو بولو كحارب ، فقد زادت الغيرة بين البندقية وجنوة خلال القرن الثالث عشر . وفي سنة ١٢٩٨ م قرر الجنويون أن يضربوا منافسيهم البنادقة في عقر دارهم ، فأرسلوا أسطولا قوياً تحت قيادة لامبا دوريا إلى البحر الأدرياتي ، وأعدت البندقية أسطولا أكبر للقاء المغيرين ، وعقبت لواءه لاندريا داتلولو وكان على كل مركب بندقي ٢٥٠ بحاراً يرأسهم ربان ، وكان ماركو بولو أحد ربابنة هذه السفن . وتقابل الأسطولان المتعاديان في السادس من سبتمبر غير بعيد من جزيرة كورتزولا ، وبدأت المعركة في اليوم التالي ، وانتهت بهزيمة البنادقة ووقع ماركو بولو في الأسر فلبث فيه نحو عام ثم عاد إلى البندقية في يولية أو أغسطس من عام ١٢٩٩ م .

ولا نعرف سوى القليل عن تاريخ ماركو بولو بعد خروجه من الأسر ، ولكن توجد بعض وثائق فيها إشارات إليه يمكن أن ننسج منها شيئاً عن الرجل ، وأهم هذه الوثائق هي وصيته ، فقد أرسل الرجل وقد اشتد به المرض في التاسع من يناير سنة ١٣٢٤ في طلب قسيس وموثق عقود يمل عليها وصيته ، وتوفي في نفس اليوم ودفن وفقاً لرغبته في كنيسة سانت لورنزو ويستفاد من الوصية أنه ترك زوجة تدعى « دوناتا » وثلاث بنات هن فانتينا ، وبليليا ، وماريتا . وبجانب هذه الوصية نجد في محفوظات البندقية وصيتي عميه ماركو ومفيو وفي كليهما إشارة إليه ، كما توجد بعض الحجج الخاصة بملكية بيت الأسرة في سانت كراسو ستوم ، ويرد اسم ماركو مرة أو مرتين في سجلات المحاسن الكبير ويلقب في هذه السجلات بالنبييل ماركو بولو « الألفي » وهو لقب أطلق عليه لما كان يرويه عن رحلاته من قصص عدها الناس شبهة بقصص « ألف

لية » فأطلقوا عليه لقب « الألفى » ، ومما يروى أنه بعد وفاة الرحالة بزم من طويل كان يوجد دائماً في الحفلات التذكيرية التي تقام في البندقية رجل يمثل شخصية ماركو بولو ويقص على الناس قصصاً يسلمهم بها .

وقد ورد اسم النبيل ماركو بولو في وثيقة بتاريخ ٩ مارس ١٣١١ م وهي حكم في قضية أقامها ضد بولو جيراردو الذي كان وكيلاً له . وثمة وثيقة أخرى هي كتالوج تحف بيت مارينو فالبيرو وفيه يرد ذكر عدة أشياء أهداها ماركو بولو إلى أحد أفراد أسرة فالبيرو . ولكن الأثر الملموس الباقي عن ماركو بولو هو جزء من بيت الأسرة الذي أنكر الناس عليه وعلى عميه ملكيته بعد غيابهم الطويل . وكان الميدان الذي يقوم فيه البيت معروفاً على عهد رامسيو باسم « ميدان الألفى » وهو الآن يحمل اسم ميدان « ساينويرا » ولم يبق من البيت سوى دهليز ذي عقد تزينة زخارف من طراز القرن الثالث عشر .

وليس لدينا صورة أصلية لماركو بولو ، ولكن يوجد نقش لصورته مؤرخ بسنة ١٧٦١ على حائط Sala dello Scudo في قصر الدوقات بالبندقية . وأقدم صورة معترف بها لماركو هي الصورة الموجودة في متحف المونسينيور باديا في روما وهي صورة جيدة ولكنها ترجع إلى القرن السادس عشر . وقد أطلق الأوروبيون في كاثتون اسم ماركو بولو على تمثال في معبد بوذي هناك يشتهر باسم « معبد الخمسة آله » لكثرة ما فيه من تماثيل القديسين البوذيين . وقد حصلت بلدية البندقية على نسخة منه بمناسبة المؤتمر الجغرافي الذي عقد فيها سنة ١٨٨١ .

ونعرف من كتابات ماركو بولو أنه كان يتم بمتع الحياة اهتمامه بالعمل ، وكان دقيق الملاحظة . مغرمًا بالصيد والقنص ، وكان متحرراً متساعداً فهو رغم مسيحيته وعدائه الصريح للهرطقة : يظهر اعجاباً

بالبوذية وتعاليمها . وكان الرجل محباً للفكاهة ولكنه لم يكن يسرف في الضحك ، ولعل أعظم عيوبه أنه كان ميالاً للمبالغة . فكل بلدة من البلاد البعيدة التي مر بها « عظيمة » وكل شيء في الصين « يفوق الوصف » وكل تصرفات قوبيلاي من « معجزات الحكمة » ، ولعل للرجل عذره فقد برته الأشياء التي رآها وكانت كلها جديدة عليه فكانت المبالغة في وصفها والحديث عنها .

- ٦ -

كان من الممكن أن تطوى قصة ماركو بولو مع الأيام لولا أنها سجلت في كتاب . وكان أسر ماركو هو السبب المباشر في وضع هذا الكتاب . فحتى ذلك الحين كان الرجل يقص أخباره على أصدقائه . وكان بعضهم يستمع إليها كأساطير . ومن هنا كان تلقيب الرجل « بالألفى » . وبقدر ما ذاع قصص ماركو بولو بقدر ما كذبه الناس . وقد حدث وهو على فراش الموت أن جاءه بعض أصدقائه يعودونه ويتوسلون إليه « أن ينكر الأكاذيب التي قصها » قبل أن يلقى ربه فأجاب المريض المحتضر : « إني وأيم الحق لم أرو نصف ما رأيته ! » .

ووقع ماركو في أسر الجنوئين مع سبعة آلاف من زملائه البنادقة ، وفي سجن جنوة التقى بأسر من أهل بيزا يدعى روستيتشيانو وكان ذا موهبة أدبية فراح يسجل أخبار رحلة ماركو بولو باملائته ، ويقال إن المسئولين في جنوة قد أذنوا للرحالة بالكتابة إلى البندقية يطلب مذكراته ، وهذا هو الذي يفسر دقة التفاصيل التي سجلها روستيتشيانو عن رحلة بدأت منذ أكثر من خمسة وعشرين عاماً .

ويقع الكتاب الذي صنفه روستيتشيانو في جزأين : الجزء الأول أو المقدمة كما يسمى : هو لسوء الحظ الجزء الوحيد الذي يتحدث عن سيرة شخصية حقيقية : وهو يروي الظروف التي ذهبت بالأخوين فيفو ونيقولو بولو

إلى بلاط الخان الأعظم ، كما يصف رحلاتها الثانية التي صحبها ماركو فيها ثم العودة إلى الغرب بطريق بخار الهند وفارس . أما الجزء الثاني فيضم سلسلة من النصوص تختلف أطوالها ولا يسير بناؤها على منهج معين . وهو يشتمل على وصف لدول آسيا وولاياتها المختلفة وبعض مناطق من أفريقيا ، مع ملاحظات بين الحين والحين عن مناظر تلك البلاد وغلاتها والعادات العربية لسكانها والأحداث البارزة في تاريخها وبخاصة ما يتصل منها بخان المغول الأعظم قوبلاي وبلاطه وحروبه وتنظيماته الإدارية . وفي آخر الجزء بضعة فصول تتناول الحروب العديدة التي نشبت بين شتى فروع بيت جنكيز خان في النصف الثاني من القرن الثالث عشر .

وبكاد يكون هناك شبه إجماع على أن النسخة الأصلية قد كتبت بالفرنسية . وتوجد في المكتبة الأهلية بباريس مخطوطة بلغة فرنسية غير سليمة وهي التي نشرتها الجمعية الجغرافية في عام ١٨٢٤ م . ومن الواضح أن هذه المخطوطة قريبة جداً من النسخة الأصلية إذ لم تكن هي النسخة الأصلية ، ويظهر عليها طابع عمل أملي فكتب ولم يراجع . إذ أن بها من الأخطاء ما كان لا بد أن يختفى بالضرورة في نسخة روجعت أو نسخة مترجمة . وهناك ٨٥ مخطوطة معروفة للكتاب وفي نصوصها اختلافات كبيرة .

ونعرف من فهرس جيل ماليت Gilles Mallet للكتب التي جمعها شارل الخامس في اللوفر والذي يرجع تاريخه إلى نحو (١٣٧٠ - ١٣٧٥) أن المجموعة كانت تحتوي على خمس نسخ من كتاب ماركو بولو مما يدل على شهرته ، ولكننا نجد من كتاب ماندفيل Mandeville الذي ملأه بالكاذب مائتين وعشرين مخطوطة وكثيراً من الطبعات القديمة ، مما يدل على أنه كان أكثر شعبية من كتاب ماركو بولو .

ومن العجيب أن دانتي الذي عاش ثلاثاً وعشرين سنة بعد ظهور الكتاب لم يشر أي إشارة إلى ماركو بولو

كما لا نجد أي ذكر لماركو في كتاب معاصره سانيودو الذي تحدث عن كتاب هايتون الأرميني رغم أنه أقل أهمية . وحتى ماندفيل الذي كان يغير على كتابات معاصريه ومن سبقوه لم يسرق أي شيء من بولو ، ولعل الأعمال الأدبية الوحيدة في القرن الرابع عشر التي يبدو أن أصحابها كانوا على علم بكتاب بولو هي « مدونة » باينو Papino وكتاب « تاريخ فلورنسا » تأليف فياني Villani ثم مدونة يوحنا الأبريسي .

ولعل طبعة سير هنري بول في شكلها النهائي التي راجعها وأضاف إليها هنري كورديو (لندن ١٩١٣) هي أوسع مصادر شامل عن ماركو بولو ورحلاته وتضم الطبعة الدراسات القيمة التي قام بها كبار المعنيين برحلة بولو .

وتوجد الآن من رحلة بولو ١٠ طبعات في الفرنسية ، ٤ طبعات في اللاتينية ، ٢٧ طبعة في الإيطالية ، ١٢ طبعة في الإنجليزية ، ٩ طبعات في الألمانية ، ٤ طبعات في الأسبانية ، وطبعتان في الروسية ، وطبعة واحدة في كل من الهولندية والدانموكية والسويدية .

- ٧ -

ومن العجيب أن يلمع اسم ماركو بولو بين أسماء الرواد والمكتشفين وأن يظل معدوداً على الدهر بين كبارهم والمشهورين منهم . مع أن الرجل لم يكن مكتشفاً ولا خطر بباله أن يكون ، بل والأعجب أن الرحلة التي قام بها كان قد سبقه إليها كثيرون سلكوا نفس الطريق من قبله عشرات المرات ! فلماذا إذن بقي اسم ماركو بولو مشهوراً مذكوراً ؟ ولماذا غطي اسمه على اسمي أبيه وعمه مع أنهما هما اللذان قاما بالرحلة إلى الصين مرتين ؟ ولماذا ظفر في تاريخ الرحلات بتلك الشهرة العريضة والاسم الذائع الصيت ؟ الواقع أن ذاك كله يرجع إلى أن الرجل دون غيره من سبقوه ترك

وصفاً أميناً مكتوياً لبلاد التي زارها والشعوب التي أقام
بينها . وتحدث عن بلاد وناس لم يسع بهم مواضعه
من قبل . ومن هنا احتل مكاناً بارزاً في تاريخ الرحلات
والكشف الجغرافية .

لقد كان ماركو بولو أول من تحدث عن البلاط
في بكين . وأول من كشف القناع عن غنى الصين
واتساع رقعتها . وتحدث عن الأمم التي تقع على حدودها .
وأول من ذكر شيئاً عن التبت أكثر من اسمها . وأول
من تحدث عن بورما ولاوس وسيام ونيبان وجاوة
وسومطرة ، وجزر نيكوبار واندمان . وجزيرة سيلان
والهند كيلاذ وآها وارناد أجزاء منها . وكان ماركو
أول رحالة أوربي في العصور الوسطى يحملنا جنوباً إلى
زنبار ومدغشقر ، ويصل بنا شمالاً إلى المناطق النائية
في سيبيريا وعلى سواحل المحيط القطبي ، ويحدثنا عن
الرُحافات التي تجرّها الكلاب ، والدب القطبي الذي
يمرح على الجليد ، والتنجوس الذين يركبون الرنة .

ولكن الفكرة الجغرافية ليست واضحة في ذهن
ماركو ، وليست تعريفاته بالتعريفات العلمية الدقيقة ؛
فهو مثلاً يقيس ارتفاع النجم القطبي بالذراع ! ويدهشه
ألا يرى النجم الشمالي في جزر الهند الشرقية ، ومع أنه
يعطينا في بعض الأحيان المسافات والاتجاهات إلا أنها
كلها تقريبية وليست دقيقة ، فثلا كل طريقه من فارس
إلى الصين هو إلى الشرق والشمال الشرقي ، وكل طريقه
من بكين إلى فوكين هو إلى الجنوب الشرقي وما هكذا
تكون الدقة في وصف الطرق واتجاهاتها .

وكثير من فصول القصة يكتنفه الإبهام والغموض ،
ويكفي أن نشير إلى الرحلة من أرمينية إلى مدخل بحر
الهند ، إذ لا نستطيع أن نتبين خط سيرها ، ولا أن
نعرف حتى المحطات الرئيسية على الطريق ، مما يجعلنا
نعتمد على الحدس والتخمين لرسم خريطة للرحلة في
تلك الجهات . ويزداد الغموض في الفصول المتأخرة
من القصة ، وهي الفصول التي تتناول تاريخ شعوب آسيا

وحياتها : ولكن يجب ألا ينير هذا دهشتنا ، فالتجربة
الشخصية ليست هي العصر الغالب فيها أملاؤه ماركو
بولو على روسيتشيانو . وليس الكتب في جزئه
الثاني سوى أسنان من الموضوعات . ووصف لأشياء
متنوعة يقابلها المسافر في الطريق .

ولا يهتم ماركو بولو كثيراً بالأصغر الجغرافي وهو
يملئ كتابه . ومن ثم فالكتاب وإن يكن يسدى للجغرافية
وللجغرافية البشرية بالذات خدمة جليلة . إلا أنه يتركنا
لنستنتج لأنفسنا الطريق الذي سارت فيه الرحلة ،
والمواقع النسبية للأماكن التي مرت بها . وعلمنا أن
نستخلص لأنفسنا وجهة نظر ماركو بولو من ذلك الحشد
الغائل من الملاحظات عن تاريخ آسيا وأديانها وأساطيرها
وتقاليدها وتجارتها وغير ذلك من الأمور .

ولكن برغم ذلك كان لرحلة ماركو بولو أثر
واضح في تقدم علم الخرائط ، ويمكن أن نتبع هذا
الأثر في اثنتين من أشهر خرائط بورتولانو في القرن
الرابع عشر وهما Medicean Portolano التي ترجع إلى
سنة ١٣٥١ م وهي موجودة الآن في فلورنسا ، وكارتا
كتالانا Carta Catalana وتوجد الآن في باريس ،
وتسجل الخريطتان تقدماً ملحوظاً في الفكر الجغرافي في
العصور الوسطى ، ففيهما محاولة واعية لتمثيل العالم بالرسم
على أساس الحقائق المجمعة لا على أساس الدعاوى التي
كانت تقول بها الكنيسة ، وكتاب ماركو بولو هو
أساس خريطة وسط آسيا والشرق الأقصى ، وهو إلى
حد ما أساس خريطة الهند التي رسمت لأول مرة وهي
أقرب ما يكون إلى الواقع سواء في موقعها أم في شكلها
العام ، بل وإن خريطة Fra Mauro التي ترجع إلى سنة
١٤٥٩ م لأقل دقة في تصوير آسيا من الخريطة التي
رسمت على أساس كتاب ماركو بولو ، ولقد حدث
مع الأسف في القرن السادس عشر محاولة تستهدف ربط
المعلومات القديمة بالحديثة فجاءت بنتائج غير مرضية ،

إذا أدى ربط أسماء ماركو بولو بأسماء بطليموس إلى نوع من الخلط في المعلومات .

ويقع ماركو بولو أحياناً في أخطاء مجسمة : فهو يخلط الدجلة بالفلجا وشتان ما بين النهرين ! وفكرته عن بحر قزوين Gleveshelan وان تكن أكثر وضوحاً من فكرة معظم الغربيين إلا أنها بعامة فكرة مضطربة : فبرغم ملاحظة ماركو بولو أنه بحر داخلي يمتد لمسافة ٧٠٠ ميل ويبعد مسيرة إثني عشر يوماً عن أي بحر آخر وبرغم ما يذكره من التجار من أهل جنوه قد أخذوا يسرون سفنهم فيه ، يعود فيذكر أن القرات من روافده : وهناك من أمثال هذه الهنات شيء كثير .

وبفوت الرحالة أن يتحدث عن أمور ما كان يظن أن يفوته الحديث عنها : فهو يذكر أن المرء يستطيع أن يصل عن طريق النهر الذي يمر ببغداد إلى مدخل بحر الهند عند كيش . ثم لا يعنى نفسه بأن يقف ولو لفترة قصيرة ليتحدث عن بغداد ، التي كانت لا تزال حتى ذلك العهد أكبر مدن الإقليم ، وكانت أسواقها لا تزال تموج بالتجار . وكانت صناعات الذهب والحريز لا تزال مزدهرة فيها . ونشر المصادر الأخرى المعاصرة إلى أن المدينة كانت قد استعادت كثيراً من مكانتها القديمة بعد غزو المغول لها في سنة ١٢٥٨ م وهو الغزو الذي يرجع به ماركو بولو إلى ثلاث سنوات قبل هذا التاريخ .

وإذا جاز لماركو بولو أن يغفل شأن بغداد ، فما يجوز له ألا يشير إلى سور الصين الكبير مع أنه سار بجانب مسافات طويلة ! وما كان ينتظر منه ألا يذكر شيئاً عن الشاي مع أنه جاب منطقة زراعته في فوكن ! وأن يغفل طريقة الصينيين في ضغط أقدام الأطفال من البنات في أحذية من الحديد لتظل صغيرة ، وكانت عادة منتشرة في كل أرجاء الصين ! وألا يتحدث عن خصائص الكتابة الصينية وهي تختلف تمام الاختلاف

في أصولها وقواعدها عن الكتابة التي ألفها في الغرب ! وألا يذكر شيئاً عن الطباعة والصينيون هم مخترعوها ، وعندهم انتقلت إلى شتى أنحاء العالم فأحدثت أعظم ثورة في تاريخ الثقافة ! ولكننا نجد سيلاً للاعتذار عن الرجل في عبارته التي حدث بها وهو على فراش الموت وهي أنه « لم يذكر في كتابه إلا نصف ما رأى » . وربما كانت الأمور التي أشرنا إليها من النصف المهمل المتروك !

ومع أن معظم معارف ماركو بولو في الصين كانوا من الأجانب وبخاصة التتار والفرس حتى أنه في العادة يكتب أسماء المدن الصينية كما ينطقها هؤلاء : فإن ما ذكره عن تاريخ التتار ليس من الدقة التي كانت تنتظر من رجل أتيت له فرصة الاتصال المباشر بأوثق المصادر المغولية : بل إنه في الواقع لا يرقى إلى مستوى يوحنا الكارييني فيما أملاه عن تاريخ المغول : ولا يصل إلى مستوى ولیم الروبروكي أو أودوريك فيما كتب عن عادات الصينيين ، وأغلب الظن أن الرجل لم يكن يقصد أن يكون كتابه شاملاً ، بل كان كما يتبين من آخر كلماته يكتفي بأن يتخير من المنجم الضخم الذي تحزنه ذاكرته الأشياء التي تجدها هوى في نفوس مستمعيه ويذهب البعض إلى أن ماركو بولو قد أدخل بعض المخترعات الهامة إلى أوروبا ومنها المطبعة والبوصلة البحرية والبارود ، ولكنه قول يفتقر إلى الدليل وبخاصة فيما يتصل بالمطبعة، فماركو بولو كما سبق أن رأينا لم يتحدث عن عملية الطبع عندما تكلم عن العملة الورقية المطبوعة في الصين ، مع أن موضوع الطباعة كان مما يسترعى النظر ويدعو إلى الحديث المفصل ! حقيقة أن التشابه الواضح بين أقدم الكتب الأوربية المطبوعة وكتب الصينيين أن فن الطباعة قد استقى من الصين ، ولكن لا يوجد أي سبب يدعو إلى ربط هذا الموضوع باسم بولو ، ففي القرن الرابع عشر لم تكن هناك بعثات

تبشيرية للكنيسة الرومانية في شرق الصين فحسب .
بل كانت هناك أيضاً تجارة برية منتظمة بين إيطاليا
والصين . وربما يكون بعض الرحالة الآخر غير ماركو
بولو هم الذين حملوا الكتب المطبوعة إلى أوروبا .
وربما يكون بعضهم قد شهد عملية الصبغة بنفسه فتقل إلى
الغرب أصولها .

ولكن مهما يكن من أمر فإن رحلة ماركو بولو
قد قطرت اخوة بين الشرق والغرب . وأصبح الطريق
البري مألوفاً . كما أصبح الطريق البحري مطروقاً
كذلك . وسلكته بعثات التبشير التي كان منها بعثة يوحنا
مونت كارفينو الذي وصل إلى بكين بطريق البحر .
وبعثة الراهب أودوريك الذي قضى أربعة عشر عاماً
مسافراً من القسطنطينية إلى كانتون بطريق البحر وعائداً
منها بالطريق البري عبر شانسي والتبت وكان أول
أوروبي يصف خامساً العاصمة المقدسة للبوديين .

وكان الغرب قد بدأ يتعرف إلى الشرق . ولكن
الخوافز التي حذمت الأوروبيين إلى الشرق الأقصى
لم يكن لها ما يطردها في الجانب الآخر . فلم يكن

الصينيون ولا الهنود جوازي بحار . ويبدو أنهم لم يجدوا
في جاذبية الغرب ما يكفي لدفعهم إلى المخاطرة .
وكان الإسلام ينتشر بسرعة في أواسط آسيا فلم
يعد هناك مجال للمبشرين . وكان الذين خلفوا الخان
الأعظم أقل منه تنوراً ومباحة فلم يرحبوا بالأجانب ،
وعندما انهارت إمبراطورية المغول الضخمة ، انتشرت
الأفكار المعادية للاستعمار التجاري الغربي وأصبحت طرق
التجارة غير مأمونة أمام التجار الأوروبيين ، ووقف
الأنراك بسدون الطريق . ولكن الأوروبيين من أهل
البحار كان لا يزال يغريهم سحر الشرق وغناه . فان
لم يكن في استطاعتهم أن يذهبوا إليه برآ فان البحر
أمامهم مفتوح وهكذا بدأ عصر الكشف الجغرافية
الكبرى الذي كان من أهم آثاره كشف الأمريكتين ،
ولقد كان لدى كولمبس ترجمة لاتينية لكتاب ماركو
بولو كتبها باينو Papino ويوجد على هوامش
كثير من صفحات النسخة تعليقات بخط كولمبس نفسه
تشهد بأن مكتشف العالم الجديد قد تأثر برحالة البندق
الكبير .



فى التربىة اىمالىة للإنسان فردرىش شىلر

بمىام
الأستاذ اءمءمءى مءموء

سىرته وفلسفته

ولد يوهان كرىستوف فردرىش شىلر فى قرىة مارباخ من أعمال دوقىة فىرتمبرج فى ألمانيا ، فى ١٠ ، أو ١١ نوءبر سنة ١٧٥٩ . والأرجء أنه ولد فى اليوم العاشر . وهو ىتمى إلى أسرة صوابىة عرىقة . إذ كان جده من كبار الءبازىن الأثرىاء . وربما انتمت أسرته إلى ىبرج Jörg شىلر ، الذى اشتهر بأنه من أساطىن الغناء (ماىستر زىنجر) فى القرن الخامس عشر ؛ وعندما ولد شىلر كان أبوه فى السادسة والثلاثىن من عمره . وكان ىعمل جراحاً فى ألاءى فرسان باءارى ؛ وظل طول حىاته مخلصاً لدوق فىرتمبرج وءىشه . أما أمه فتدعى دوروثىا كوءفاىس ، وقد تزوءت والد شىلر ، وهى فى السابعة عشر من عمرها ، وأنجبت منه ولداً واحداً ، هو فردرىش ، وءملة بنات ، مات بعضهن فى طفولتهن . واشتهرت بطفواها وتءبىها ، وقدرتها على تئشئة أطفالها ، وولعها بالشعر . وىقال إن شىلر كان ىحب الوحءة منذ طفولته ، ولءذا كره القىوء المدرسىة ، وأحب الانطلاق فى الءبال

من البدء ، ىنبغى التئوبه بأن المءال مىتركز على كتاب فلسفى من كتب شىلر . هذا ىعنى أننا لن تئناول إلا فى صورة عرضىة عابرة ءوانبه الأدبىة المتعءدة ، التى تئثلت فى شاعرىته الفذة ، باءباره من أعظم ممثلى الأدب الألمانى الءءىث ، كما تئثلت فى دوره الكبىر فى التمهىء للحركة الرومانتكىة بألمانىا . ولءذا فقد ىكون من المستصوب فى حالة شىلر ، وأمثاله من أصحاب المواهب المتعءدة ، ألا ىقتصر على مءال واحد فى التعرىف بآرائهم الإنسانىة .

وحىاة شىلر تئمىز مثل مواهبه بئخصبها وعمقها ووفرة متناقضاتها . إذ كان طبىباً وضابطاً وشاعراً ومؤرخاً وصءفىاً ومءىراً لمسرح وفلسوفاً ، كما أنه ذاق مرارة الفقر والحرمان ، وعانى الأمرىن من طفىان دوق إءطاعى من أقسى الطغاة من الذىن عرفتهم ألمانيا قبل وءءتها . وإلى جانب هذا ، فإنه قد حظى بتقءىر بلادهم ومفكرىها بوصفه مؤلفاً لمءموعة هامة من المسرحىات ، قد كان لها أثر عظمى على الفكر العالمى ، لا ىقل عن أثر سوفوكلىس أو شكسپىر .

والغابات . وكثيراً ما سأل أمه في طفولته عدة أسئلة تدور على حيرة ميتافيزيقية ولهفة إلى معرفة سر الوجود .

وقبل بلوغه العاشرة من عمره : نقل أبوه إلى ألابي مرابط بمدينة لودفيجسبورج ، حيث كان يقيم الدوق كارل أويجن - دوق فيرتمبرج - الذي اشتهر بغطرسته ومحاولاته التشبه بالملك لويس الرابع عشر . إذ أقام قصرًا منيفاً ومسرحاً . كانت تعمل به فرق غناء وتمثيل ورقص إيطالية وفرنسية .

وانجحت نية أبويه منذ طفولته إلى إلحاقه بخدمة الكنيسة ، ولهذا التحق بإحدى مدارس اللغة اللاتينية في لودفيجسبورج ، تمهيداً لإرساله إلى إحدى كليات اللاهوت . وهناك أظهر نبوغاً وميلاً إلى تذوق الشعر اللاتيني . وبعد انتهاء دراسته بالمدرسة اللاتينية ، لم يستطع متابعة الدراسة وفقاً للمناهج الذي رسمه أبواه ، لأن دوق فيرتمبرج اختاره للإلتحاق بمدرسة حربية أنشأها في دوقيته . فخضع أبوه صاغراً لرغبة الدوق ، وكتب الإقرار المألوف في مثل هذه الأحوال . بعدم ترك ابنه خدمة الدوق طول حياته .

وكان شيلر في الثالثة عشرة من عمره ، عندما أصبح طالباً في المدرسة الحربية . وظل بها ثمان سنوات . وفي هذه المدرسة ، ينقسم الطلبة إلى طائفتين : طائفة متميزة وتدعى chevalier ، وأخرى عادية وتسمى élèves . و (الشفاليه) يميزون في طريقة أكلهم ونومهم . إذ كانوا ينامون على أسرة خاصة ، ويأكلون على مائدة على شكل حدوة الفرس ، ويباح للمتفوقين منهم تقبيل يد الدوق ، أما (الإليف) ، ومن بينهم شيلر . فعليهم أن يتنعوا بمنزلتهم الوضيعة ، وفي المناسبات السعيدة ، يباح لهم تقبيل ذيل معطف الدوق ، بدلا من يده !

وتعلم شيلر في المدرسة الحربية اللغات : اليونانية ، واللاتينية والفرنسية ، والرياضيات والجغرافيا والتاريخ .

ودرس القانون ، ولكنه لم يبد شغفاً به . ونقلت المدرسة الحربية بعد ذلك إلى شتوتجارت ، وأنشئ بها قسم خاص بالدراسات الطبية . وطلب شيلر الإلتحاق بهذا القسم بسبب كراهيته للقانون . وتضمن منهج دراسته دروساً في علم النفس ، والأخلاق ، وعلم الجبال . وكثيراً ما كان الأستاذ آبل Abel ، أستاذ علم النفس يستشهد أثناء محاضراته بأمثلة من الأدب . ولعل شيلر قد رضى بالبقاء في هذه المدرسة ، من أجل تمتعه بالملاحظات القليلة التي كان يستمع فيها إلى مثل هذه الأمثلة الأدبية الضئيلة .

وكان يقرأ الأدب خلسة ، وأعجب بكتاب كلو بشتوك عن المسيح ، وقرأ فقرة من ترجمة الشاعر الألماني فيلاند . لعطل ، وهو في السابعة عشرة من عمره . وتضايق بسبب إقحام شكسبير بعض الأحداث الخزلية . في أكثر مواقف المأساة جدية . وأعجب كثيراً بروسو . وألف أول دراما في هذه الفترة ، وأسماها « طالب ناسو » . وأحدثها منقولة عن الواقع . إذ هي تدور حول مأساة زميل لشيوار . انتحر أثناء الدراسة . وألف كذلك مأساة أخرى عن « حياة كوزيمو دي مديشي » . ولم يعن بهاتين الروايتين إصلاً فيما بعد . وكان موضوع البحث في الإمتحان النهائي هو : « الفلسفة والفسولوجيا » . ولم يرضي الممتحنون عنه ، واضطر للبقاء سنة أخرى ، أمضاها في أسوأ حال . وفي امتحان التخرج . تقدم ببحثين أحدهما باللاتينية ، والآخر بالألمانية عن « الصلة بين طبيعة الإنسان الحيوانية . وطبيعته الروحية » . وأقر الممتحنون نشر هذا البحث ، وتخرج من المدرسة الحربية في ١٤ ديسمبر سنة ١٧٨٠ :

وعين طبيباً لألابي مدفعية مرابط بشتوتجارت ، وكان يحمل لقباً متواضعاً هو « فيلدشيرر » Feldscherer . ولم يكن من حقّه حمل سيف مثل

بأق الضباط . وكره عمله . ولم يتصف بالمهارة في أدواته . ولهذا كثيراً ما احتدمت الخلافات بينه وبين رؤسائه . وأقبل في نهم على القراءة في الأدب . بعد أن كانت محرمة عليه طوال مدة دراسته . كما قام بكتابة أول مسرحية مشهورة له . وهي « اللصوص » Die Räuber وعرضت على الناشرين . وحدد شيلر خمسين جولدين (ما يوازي أربع جنيهات مصرية) ثمناً لها . ولكن الناشرين لم يرضوا عن ذلك . وقام بالوساطة بينه وبين الناشرين صديقه « بترسن » . ووعد شيلر بزجاجتين من التبذ البورغوي . لو نجح في مسعاه ، غير أنه أخفق . وعندما تكررت المحاولة . نجح أصدقاء آخرون في إقناع الناشرين ، ونشر العمل في فرانكفورت دون ذكر اسم المؤلف . ثم مثلت المسرحية بعد ذلك في مانهام ، وصادت نجاحاً باهراً ، وشجعه ذلك على الاستمرار في كتابة المسرحيات .

وغضب دوق فيرتمبرج من اشتغاله بالكتابة المسرحية ، ومن مغادرته مقر عمله إلى مانهام ، بغير معرفته . ولهذا أمر بحجزه في المعسكر مدة أربعة عشر يوماً ، كما أصدر كذلك أمراً بمنعه من الاشتغال بالكتابة . وصمم شيلر على عدم الإذعان للدوق . الذي اشتهر بالقسوة والخطورة . وهرب من شتوتجارت إلى مانهام . وحاول الدوق تعقبه ، وطالب المسئولين في مانهام بتسليمه . ومنذ ذلك الوقت ، بدأت متاعب شيلر ، أو بدأت حياته الحقبة بمعنى أصبح . فقد تعرض للجوع والحرمان والتشرد ، بعد أن فقد وظيفته الصغيرة ، وبعد أن اضطر إلى الافتراق عن والديه . وازدادت أحواله سوءاً بسبب ترفعه وإيائه ، ونفوره من كل فعل يحط من كرامته ، أو يدل على تراجعهم عن مصيره الذي اختاره لنفسه .

وعرف في هذه الحقبة نساء من مختلف الأعمار والطبائع ، كما عرف أنواعاً شتى من الحب ، فقد أحب « فراو فيشر » حباً افلاطونياً ، وكانت في الثلاثين من عمرها . ثم تعلق بعد ذلك بشارلوت التي لم تتجاوز السادسة عشرة من عمرها ، وحاول أن يتزوجها . ولكن شارلوت لم تدرك تماماً مدى أفتانها بها . وكان من الطبيعي أن يتجه بعد ذلك إلى نوع آخر من النساء . فعرف « اللعوب » مارجريت ، ابنة ناشر كتيبه . كما عرف بعدها مدام « شارلوت فون كالب » وهي مطنقة ضابط فرنسي ، ومن النساء الشهيرات في تاريخ الفكر الألماني : فقد عرفها كذلك « جان بول ريشتر » : و « فيشته » ، و « هرذر » . وكره بعد ذلك هذا الطراز من النساء ، وعاد إلى العذاري مرة أخرى ، وافتتن بهنريت فون أرني ، وكانت في التاسعة عشرة من عمرها . وتبادلا الحب ، ولكن عائلتها رفضت أن تعرضها للهلكة ، بالزواج من شاعر مغرور . وانتهى به المطاف إلى الزواج من « لوته » ، بعد دراسة عملية وافية للنساء ، تهم بغير جدال أولئك الذين يتبعون الصلة بين حياته الأدبية ، ومغامراته النسائية .

• • •

وعكف شيلر بعد نجاح مسرحيته الأولى : « اللصوص » على التأليف المسرحي ، ولاقت بعض مسرحياته ، مثل « اللسيطة والحب » Kabale und Liebe نجاحاً مماثلاً لنجاحه الأول . كما أخفق في أحيان أخرى ، بسبب عدم صلاحية رواياته للتمثيل ، وتعصرف بدالبرج Dalberg ، وهو مدير لأحد المسارح ، ومساعد في عمله ، لقاء أجر ثابت هو (٣٠٠ جولدن سنوياً) ، إلا أن خلافاً نشب بينهما ،

فقد ظن دالبرج أن قريحة شيلر أجديت . ولهذا اضطّر شيلر إلى التوقف عن كتابة المسرحيات . ووجه إلى إصدار مجلة اسمها Rhemish Thalia لم يقدر لها النجاح المرجو .

وازداد اضطراب شيلر . وكثرت تنقلاته بين المدن الألمانية الكثيرة بحثاً عن أى عمل يتلاءم مع مواهبه الأدبية . ولم يشعر بأى اطمئنان إلا بعد أن قابل كيرنر Körner . الذى كان يعمل مستشاراً للبلاط فى درسدن . ومن المولعين بالفلسفة والموسيقى والأدب والتاريخ . ومن أفضل الملحنين بفلسفة كانط بوجه خاص . وتأثر شيلر بثقافته تأثراً ملحوظاً . وظهرت آثار ذلك فى كتابه رسائل فلسفية Philosophische Briefe وفى إقدامه على إتمام روايته المشهورة : دون كارلوس .

ولن يهتما بعد ذلك من حياة شيلر إلا الفترة التى أمضاها فى كل من فيمار وبيننا . فقد كانت فيمار كعبة الفكر والأدب فى تلك الأيام : ومن الواجب لإرجاع الفضل فى ذلك إلى دوق فيمار . وثقافته الرفيعة ، وتشجيعه للأدباء والمفكرين .

ووصل شيلر إلى فيمار فى يوليو سنة ١٧٨٧ ، وعرفته فراو فون كالب - التى نوهنا بصلتها به - بالمجتمع الأدبى هناك . فتعرف بهردر وفيلاند ، وكان يشرف على تحرير مجلة « ميركورى » Mercury ثم قابل بعد ذلك « جوته » بعد عودته من إيطاليا ، وكان لقاءهما الأول فاتراً . بعد أن تغيرت نظرة جوته إلى الفن والأدب . بسبب تأثره بالفن الكلاسيكى فى إيطاليا غير أنه سرعان ما زال هذا الأثر . وتوطدت الصلة بينهما إلى أبعد حد . وظهر هذا بجلاء بعد سنة ١٧٩٥ ، بعد أن تعددت اللقاءات بينهما : وبعد أن أدرك جوته تعدد جوانب شيلر : وأنه ليس مجرد مؤلف لمسرحية ناجحة مثل « اللصوص » .

وساعدوا أصاً قواؤه على الحصول على وظيفة ثابتة . مدرساً للتاريخ فى جامعة بينا . وتزوج شيلر سنة ١٧٩٠ بمحرد اطمئنانه إلى دخل ثابت . وقبول فى بينا بخفاوة بالغة بوصفه مؤلف اللصوص « و » دون كارلوس . وهناك قابل أصدقاء عديدين من المشتغلين بالفلسفة والفكر من أمثال همبولت . وفيشته الذى كان قد عين أستاذاً للميتافيزيقا خلفاً الفيلسوف راينهولت . كما كانت « بينا » من أهم معاقل الرومانتكية فى مهادها . فيها عقدت أهم نقابات الرومانتكيين الألمان الأولى . وكثيراً ما نشب الخلاف بين الشعراء . من فرط حماسهم فى تحديد اتجاهات النزعة الرومانتكية الحديثة . وبيان اختلافها عن المذهب الكلاسيكى . وحددتنا مراجع تاريخ الأدب عن استفحال الخلاف بين شيلر وشليجل فى هذا المضمار .

واختار شيلر موضوع التاريخ القديم من العصور البدائية إلى عصر الإسكندر الأكبر ، موضوعاً لمحاضراته الخاصة بالسنة الأولى . واتجه فى هذه الحقبة إلى تعمق التاريخ . وأعجب بعض المفكرين ، مثل « كيرنر » بكتاباته التاريخية ، إلا أن البعض الآخر ، قد أرجع شهرة هذه المؤلفات إلى قلة المشتغلين بالكتابة التاريخية فى ألمانيا خلال القرن الثامن عشر ، كما أرجعها كذلك إلى شهرة شيلر شاعراً ومؤلفاً مسرحياً . ولم يكشف شيلر فى كتاباته أية وقائع تاريخية جديدة ، كما أنه لم يتميز بأراء خاصة لم تعرف من قبل . إلا أن كتاباته قد اُتسمت بأمانتها . واعتمادها على المراجع الموثوق بها . وكان أفضلها ما كتب عن ثورة الأراضى الواطنة

Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung.

وأهدى ملك السويد « شيلر » خاتماً ماسياً لأنه أنصف السويد عند كلامه عنها في كتابه « تاريخ حرب الثلاثين عاماً »

Geschichte des Dreissigjährigen Krieges

وأياً كان الرأي الآن في قيمة أبحاث شيلر في التاريخ . فلا جدال في أنها قد أفادته في مسرحياته التاريخية بعد ذلك . وفي محاضراته الثانية في جامعة يينا : اختار موضوع الإسناطيقا بدلاً من التاريخ ، وازداد الإقبال على محاضراته . فكان الطالب يدفع مبلغ لويس دور (ما يوازي الجنيه) عن المحاضرات التي يستمع إليها .

• • •

وتوطدت الصلة بينه وبين جوته في فترة إقامته في يينا ، وخاصة بعد سنة ١٧٩٤ . وكثيراً ما أمضى جوته أياماً طويلة معه عند زيارته إلى يينا . وكثيراً ما تبادلوا الرأي في مختلف الموضوعات . واعترف جوته بأن شيلر هو صاحب الفضل في إعادته إلى كتابة الشعر بعد انقطاعه عنه ، واتجاهه إلى العلم ، وأنه أعاده إلى الشباب ثانية . واشتركا سوياً في كتابة « إبيجرامات » تميزت بشدة سخرتها . وفي هذه الفترة وهن اهتمام شيلر بالفلسفة والمبتاهيزيقا ، وازدادت عنايته بالشعر . وقد يعزى هذا التغير إلى أثر جوته ، لأنه كان يرى الشعر في منزلة أسمى من الفلسفة . ففيه على حد قوله كل شيء يبدو في صورة حقيقية حية بهيجة متوافقة ، بعكس الفلسفة التي تظهر الأشياء جامدة مجردة مصطنعة . وفي الشعر ، تبدو الحياة في صورة متألفة ، أما الفلسفة فأنها تظهرها مليئة بالنقائص والمتناقضات . وعلى هذا يصح في نظر جوته اعتبار الشاعر وحده هو الإنسان بمعنى الكلمة . وبدا التعاون بينهما في صورة أخرى ، إذ كان جوته مديراً لمسرح فيمار ، وساعده

شيلر في إدارة هذا المسرح ، واشترك الإثنين في تنقيح أغلب روايات شيلر ، مثل فالنشتين ووليم تل . وبفضل هذا التعاون ظهرت هذه المسرحيات في أفضل صورة مستطاعة .

فلا عجب بعد أن توثقت الصلة بين الإثنين إلى هذا الحد ، أن يقرر شيلر الانتقال إلى فيمار ، حتى يصبح قريباً من صديقه ومن مسرح فيمار . ولا شك أن سخاء دوق فيمار كان من أهم دوافع هذا القرار . إذ كان شيلر مرهقاً بسبب أعبائه المالية الكثيرة ، فلم يزد راتبه رغم ترقيته إلى الأستاذية إلى أكثر من ٢٠٠ تالر (ما يوازي ٤٠ جنيهاً مصرياً) في السنة . ويضاف إلى ذلك كثرة نفقات مجلة "Horen" التي كان ينفق عليها . وازداد نشاط شيلر في فيمار برغم ضعف صحته وتحمله آلام المرض في صمت . وحاول بالإشتراك مع جوته رفع مستوى التمثيل والإخراج المسرحي ، وترجمت في هذه الفترة أهم روائع الأدب الأجنبية التي لم تكن معروفة في ألمانيا حتى ذلك الوقت . وأشرف الإثنين على إخراجها وتمثيلها في مسرح فيمار . وتفرغ شيلر للشعر وللكتابة المسرحية ، وانقطع عن كتابة المقالات الفلسفية ، وعن تأليف الكتب التاريخية : وكتب مسرحيات عن عذراء أورليان ، وعروس مسينا Die Braut von Messina وعن ماري ستيوارت ووليم تل . وازداد تقدير مواطنيه له ، وأنعم الدوق عليه بلقب « هوفاهيج » Hoffähig ، وهو لقب يبيح له حق الظهور في البلاط . وكانت زوجته تتمتع بهذا الحق من قبل ، وحرمت منه بسبب زواجها من شخص ليس لديه هذا اللقب . وابتهج شيلر لتقدير الدوق من أجل أولاده الثلاثة و « لولو » وهو اسم تدليل زوجته . وترك شيلر عمليتين فنيين ناقصين هما

ومات في ٩ مايو سنة ١٨٠٥ . في الخامسة والأربعين من عمره .

• • •

هذه خلاصة مركزة لحياة شيلر القصيرة والعميقة . ولا يختلف المؤرخون كثيراً في إشاراتهم ببلوره وبدوره جوته في خلق أدب ألماني عالمي . فلم تعرف أكثر المحاولات الأدبية السابقة لها خارج ألمانيا إلا فيا ندر . ولا يختلف المؤرخون كذلك في الثناء على شيلر . وتشايحه واعتزازه بذاته . وعدم استسلامه لليأس أو القنوط ، لأنه لم يكن متشائماً ، إذ اعتقد في وجود قوة في الإنسان تساعد على التماسي والتحليق بعيداً عن أوصاب الحياة .

• • •

بقى بعد ذلك الكلام عن فلسفة شيلر ، وفلسفته الجمالية بوجه خاص . وقد أدرك شيلر نفسه مدى اختلافه عن الفلاسفة الذين تقتصر مهمتهم على التأمل البحت . ولهذا قال في رسالة إلى فيشته : « إنني لا أود توضيح أفكارى إلى الآخرين فحسب ، بل أود أن أقدم لهم روى بأسرها ، كما أحاول التأثير في أحاسيسهم بالإضافة إلى عقولهم » . وأدرك أحياناً صعوبات الجمع بين خصائص الشاعر ، وخصائص الفيلسوف ، وقال : « في الوقت الذي يطرح فيه الفيلسوف خياله جانباً ، وفي الوقت الذي لا يعنى فيه الشاعر بالتجريد ، فإنني أرى نفسى مرعماً ، عندما أعمل شاعراً وفيلسوفاً في نفس الوقت على الاحتفاظ بالقدرتين (الخيال والتجريد) . ولن أستطيع المحافظة على تجانس القدرتين ، إلا اعتماداً على جهد فكرى باطنى مستمر » . وفي أحيان أخرى أظهر تشككاً في

فألفته الفريادة بعد امتزاجها بروح شاعرية . مما أدى إلى انكار البعض انتماءها إلى الفلسفة أو الشعر معاً . ولهذا أرسل إلى جوته يقول : « إن عقلى يعمل وفقاً لطريقة رمزية . فأنا أرفرف مثل الطيور الخفيفة . وأحار بين التصور والتأمل . وبين المنطق والشعور . والاعتماد على الفهم والتفريخ الخلاق . هذه الحالة هي التي جعلت أفكارى وأشعارى . وخاصة في مستهل حياتى ، تبدو في صورة حمقاء بعض الشيء . فقد كان جانبي الشعري يطنى . عندما كان الواجب أن أتفلسف ، كما أن روى الفلسفية كانت تتحكم . عندما أود قول الشعر . وحتى الآن . كثيراً ما يتدخل الخيال في تفكيرى الجرد . كما يقتحم الفهم - في برود - أشعارى » .

ولكننا في الحقيقة . وبعد قراءة بعض كتابات شيلر الفلسفية : قد نرى أنه ظلم نفسه كثيراً بهذا التحليل . فلا يصح إنكار أهمية أكثر أفكاره الفلسفية ، في علم الجمال بوجه خاص ، وقد أشاد بذلك كثيرون ، في مقدمتهم هيجل وشلنج ، وإن كان بعض الأدباء ، وأذكر منهم ستيفان تسفايج . لم يرضوا عن تجربة الجمع بين الشعر والفلسفة . فقال تسفايج في كتابه عن « هيلدرلين » بأن شيلر بالذات ، قد كان من أهم أمثلة مخافة إضاعة الشاعر وقته في التفلسف ، وكأن قول الشعر وحده لا يكفى ، وصب تسفايج لعناته على كانط وكتابه نقد الحكم ، لأنه كان سبباً في اتجاه أكثر الشعراء الرومانتيكيين من أمثال : جان بول ريشتر ، وشليجل ونوفاليس إلى ترك الشعر الحق ، ومحاولة كتابة مؤلفات فلسفية ضحلة .

هذا يدلنا على أن تجربة الجمع بين الشعر والفلسفة لا تلقى تأييداً على الدوام . ولكن الرسائل التي ننوى عرضها في هذا المقال قد استطاعت إثبات أهميتها الفلسفية .

الرسائل

ولها قصة طريفة ينبغي ذكرها : قبل البدء في تلخيصها إذ هي تدل على مدى ترفع شيلر : وعدم تقبله أية هبة أو منحة بغير مقابل . فيقال إن الكاتب الدنماركي ينس باجيسين Jens Baggesen قد أعجب به أيما إعجاب . فلما عاد إلى وطنه تحدث عنه ملياً إلى أمير أوجستنبيرج Augstenberg : وإلى وزيره الكونت فون شيملمان Schimmelmann . وسرعان ما تأثر الأمير والوزير بهذا الثناء . فلما عرف الأمير بعد ذلك بحالة الضنك التي يجيها شيلر (١٧٩١) وبتوجهه من آلام المرض : رأى لإرسال منحة تقدر بثلاثة آلاف تالر إلى شيلر : على أن يدفع ألف تالر إليه سنوياً .

وقد قبل شيلر هذه المنحة : ولكنه رأى أن يهدي الأمير مجموعة من الرسائل الفلسفية اعترافاً بفضلها وما أثره ، وكما تلقى المنحة على ثلاث دفعات ، فإنه قد نظم رسائله في ثلاث مجموعات أيضاً ، كتبها في سنتي ١٧٩٣ ، ١٧٩٤ . وتتألف المجموعة الأولى من تسع رسائل ، وتدور حول فكرة تحويل الدولة من صورتها الخاضعة للطبيعة إلى صورة مثالية ، مع بيان العوائق التي تحول دون إنجاز ذلك . أما المجموعة الثانية ، فتألف من سبع رسائل ، تتضمن تحليلاً لمعنى الجمال : ثم تليها آخر مجموعة ، وهي مؤلفة من إحدى عشرة رسالة . موضوعها : مهمة الفن . ولكننا في هذا العرض الموجز لن نلتفت إلى هذه الأقسام الثلاثة .

ونرتكن نظرية شيلر على افتراض أن الإنسان يتبع عالمين ، وأنه مرغم على اتباع طريقين متعارضين في

إذ ندر ظهور مؤلف في علم الإستايقا ، لم يعن بعرضها . والتنويه بقيمتها . ولا بد من إرجاع ذلك إلى معرفة شيلر العميقة بفلسفة معاصريه . فقد قرأ فلسفات بعضهم مثل كانط ، وقابل البعض الآخر مراراً في « بينا » من أمثال راينهولت . وفيشته . وهبولت . وإلى جانب هذا . فقد عرف الفلاسفة اليونانيين ، وقرأ أكثر مؤلفاتهم باللغة اليونانية نفسها . وهذا يعني أنه لم يكن مجرد مردد لفلسفة كانط : كما يقال أحياناً في معرض الاستخفاف بفلسفته . ففى فلسفة الجمال بوجه خاص . استطاع تعمق عدة موضوعات لم يطرقها كانط ، وخاصة في رسائله : « عن الشعر في صورته الفطرية : وفي صورته العاطفية » . ففيه مقارنة فلسفية بين اتجاه اليونانيين الطبيعي . والاتجاه الحديث المثالي . ولم يصف من أعقبوه من فلاسفة تاريخ الفن : من أمثال شليجل وشلنجر وهيجل شيئاً ذا قيمة إلى فكرته ، غير تسمية الاتجاه الأول بالكلاسيكي ، والاتجاه الآخر بالرومانتيكي .

ونحن إلى الآن ما زلنا نستطيع أن نقرأ في شغف تراثه الفلسفي وعلى الأخص :

الرسائل الفلسفية Philosophische Briefe ومقاله عن الصلاح والخفزان Über die Anmuth und Würde ورسائله في الشعر في صورته الفطرية ، وفي صورته العاطفية

Über die Naive und Sentimentalische Dichtung.

وإلى جانب كل هذا الرسائل الفلسفية ، التي سنحنى بتقديمها في هذا المقال وعنوانها « في التربية الجمالية للإنسان »

Über die aesthetische Erziehung des Menschen.

نفس الوقت . كما أنه مطالب بتلبية مطالب كلا الطرفين . إلى جانب ضرورة التوفيق بين ما يظهر من تعارض بينهما . وتتحقق هذه الغاية بواسطة العنصر الجمالى (الإستاطيقى) الذى يوحد بين المادة والشكل . وبين ما هو حسى . وما هو عقلى . ولئن أصبح الإنسان حراً . إلا بعد تحقيق هذا التوافق . فلا يصح اعتباره حراً . ما دام يتبع أى حافز من هذين الحافزين .

ولم ير شيلر الجمال وسيلة لتحقيق التوافق النفسى فى الإنسان فحسب . إذ هو قد رآه كذلك الوسيلة الوحيدة لتخليص المجتمع من شروره . فقد شكك فى رسالته الثانية من أحداث عصره . وخضوعها المطلق للضرورة ونجاحها فى إخضاع كل ما هو إنسانى وروحى لمشيئتها . فقد أصبحت المنفعة صنم العصر الأكبر . ومن واجب الجميع الانحناء لهذا الصنم . وإعلان ولائهم له . وفى مثل هذه الحالة . لم تعد لقيمة الفن الروحية أى اعتبار . ولقد نجحت الأبحاث الفلسفية المجردة من كل روح فى القضاء على الخيال الإنسانى ، وترتب على ذلك انكماش رقعة الفن : فى نفس الوقت الذى ازدادت فيه سيطرة العلم وهيمته . ورأى شيلر أن مساوئ عصره السياسية لن تحل إلا بواسطة العناية بالجمال ، لأن الاهتمام بالجمال وحده هو الذى سيجىء بالحرية .

وبوضح شيلر رأيه هذا الذى قد يبدو غريباً لأول وهلة بقوله : إن الطبيعة هى التى تسيطر الإنسان . إذا رآته عاجزاً عن استخدام حريته وروحه ، ولكن الإنسان قد لا يرضى عن الاستسلام للطبيعة . ويحاول بعقله اكتشاف أمرها . ويترتب على ذلك نجاحه فى إبداع شيء من اختياره عوضاً عن المعطيات الطبيعية . وبذا يستيقظ الإنسان من سباته المترتب على خضوعه للحس . ويعرف نفسه وروحه . وينتهى شعوره السلبى تجاه الدولة . وتجاه ما ظنه قوانينها الطبيعية . والضرورات

التي فرضها عليه . وأول ما يذكره بهذه الحرية هو الفن .

على أن الخلاص من هيمنة الدولة وسيطرتها ليس مسألة هينة . كما يبدو من الكلمات السابق ذكرها . إذ أن هيمنة الدولة والطبيعة قد ارتبطت بسيطرة العلوم الخاضعة للضرورة . وما فيها من ابتعاد عن كل ما هو روحى . وتمزيق لما له وحدة أصلية . وتزيد الأمور تعقيداً بفعل السيطرة الحكومية وجهازها المصطنع . ومن ثم أصبح التحرر من الضرورة أمراً شاقاً . فالدولة بعضى الزمن لم تعد بحاجة إلا إلى النزر اليسير من قدراتنا ، كما أنها قد أصبحت تشعر بعداء نحو كل من يحاول التحرر . أو الإفلات من الدور المحدد الذى قرره له . والعلم كذلك فى أساليبه التحليلية . وشدة التصاقه بالطبيعة والواقع . قد أضعف من خصب الخيال وحرية . كما غدا الحس سيد الموقف . وأصبح المنهج التجريبى لا يحرص على شيء سوى التركيز على التجربة والتزام حدودها . وتخص ذلك عن قمع الخيال وخضوعه لنظام آلى رتيب . وتوقفه عن الإنطلاق بحرية تساعده على تأكيد وجوده . وإذا كانت الأجسام فى حاجة إلى ممارسة تدريبات بدنية مختلفة . تقوم فيها بتحريك أعضائها بحرية . فلا جدال أن الملكات الإنسانية بالمثل فى حاجة هى الأخرى إلى تدريبات . ويترتب على استخدام هذه المواهب بحرية ظهور الفن .

وشيلر هنا يعنى الفن بمعناه الروحى العميق . إذ هو لا يعنى الفن الجزئى الخاضع لضرورات الطبيعة أو الذى أصابه داء العصر . أو الذى أصبح تماثلاً للعلم فى شدة خضوعه للقوانين والقواعد والأصول . ولكن كيف يستطيع الفنان أن يؤمن نفسه ضد مساوئ عصره التى تحيط به من كل ناحية وهل يقصد شيلر عدم الاعتراف بالواقع أو تجاوزه ؟

إن شيلر لم يلجأ إلى مثل هذا الحل - إذ رأى من واجب الفنان السعى نحو الجمع بين الممكن والضروري ، بحيث يتحقق امتزاج هذين العنصرين في « المثال » . فهو بحث على الاعتراف بضرورات الحاضر ، دون الخضوع لها خضوعاً مطلقاً ، كما أنه يدعو إلى السعي نحو تحقيق الأشياء الحققة التي يحتاجها الآخرون . وهذا شيء آخر غير الخضوع لنزواتهم العابرة .

فنحن لا نستطيع إنكار وجود مطلبين متعارضين عند الإنسان . المطلب الأول يدعو إلى ضرورة الخضوع للواقع والضرورات المادية ، أي أن يصبح الإنسان جزءاً من العالم أو الواقع . فإذا أراد الإنسان ألا يصبح جزءاً في هذا العالم ، فعليه أن يبتدع شيئاً : أي يصنع شكلاً متميزاً متوافقاً يفرضه على كثرة المادة المضطربة .

فهنالك إذن حافزان في الإنسان ، أحدهما حسي مرتبط بالجانب الطبيعي أو الحسي في الإنسان ، ويرى إلى تقييده بقيه الزمن وتحويله إلى كيان مادي ، وجعله يقنع بالوجود المتناهي ، وعدم البحث عن التناهي أو عن أي لامتناهي ينتمي إلى غير الحاضر . أما الحافز الثاني ، الذي أسماه شيلر : الحافز الصوري . فينبع من طبيعة الإنسان العقلية وتعلقه بالمطلق : وهو يسعى إلى تحريره ، وإلى المحافظة على كيانه وسط اضطراب الظواهر الطبيعية . وإذا هيمن هذا الحافز كان معنى ذلك هو اختفاء كل العوائق الطبيعية ، وتضخم الذات وعدم خضوعها للحس ، وتمكنها من القضاء على كل النقائص بواسطة الفكر المثالي . وإذا حدث ذلك ، شعرنا وكأننا لم نعد خاضعين لزمان ، وكأننا صوت كلي يعبر عن الروح والإنسانية كلها .

ولأول وهلة يبدو هذان الحافزان متعارضين . فكيف إذن نستعيد وحدة الطبيعة الإنسانية ؟ وأول حل يتبادر إلى الأذهان هو خضوع الحافز الحسي بغير قيد أو شرط للحافز العقلي . ولكن مثل هذه السيطرة . حتى

لو تحققت ، فإنها لا تعد حلاً موقفاً في نظر شيلر ، لأنها ستترك الإنسان مشتتاً . ومن الواجب لذلك إبقاء الحدود الفاصلة بين الحافزين . فلا ينبغي أن يتدخل الحس في أي شيء يخص العقل ، كما ينبغي ألا يقرر العقل شيئاً يخص الشعور . ومعنى ذلك هو إدراك الاختلاف الضروري القائم بين الحافزين ، وعدم الخلط بينهما . ولن تتحقق هذه النتيجة إلا بفضل التعلم والثقافة . فبفضلهما تم حماية الملكات الحسية من تأثير الحرية ، كما تم كذلك حماية الشخصية الإنسانية من طغيان الحس . فلا ننسى أن العالم ممتد في مكان وزمان ، ويتألف من أشياء دائمة التغير ، ومن ثم ينبغي أن تكون الملكات التي تربط الإنسان بالعالم قادرة على التمييز ، وعلى الإحاطة بأكبر قدر من الجزئيات . غير أن هذه الملكات ينبغي أن تتركز على جوهر راسخ يتصف بالاستقلال والحرية . والقدرة على الوقوف في وجه الطغيان الحسي ، إذا تجاوز حدوده .

من هذا يتضح ضرورة صقل الإنسان بحيث يحقق غايتين : الحصول على أكبر قدر من المادة المعطاة نتيجة للقاءاته المتعددة بالعالم . ثانياً : ضمان تقوية الجانب الإرادي ، وجعله مستقلاً عن المعطيات الخارجية . فإذا تعاونت هاتان الغايتان ، أمكن للإنسان أن يسمو بوجوده إلى أعلى مرتبة . فبدلاً من استسلامه للعالم الطبيعي ، فإنه سيجعل هذه الدنيا بما فيها من ظواهر متعددة كامنة في نفسه . كما أنه سيوفق بينها وبين وحدة عقله وروحه .

على أنه في حالة الانحراف ، تتحقق نتيجتان عكسيتان . فقد تقوم الملكة السلبية التقبيلية بدور الإرادة أو قد تملأ الذات نفسها على المعطيات الخارجية ، بحيث تتخذ هذه المعطيات شكلاً ذاتياً خالصاً . فإذا أصبح الحافز الحسي مهيمناً . كان معنى هذا اختفاء الكيان الإنساني ، ونهاية الشخصية الإنسانية . وإذا ساد الحافز

العقل ، تحول كل شيء إلى شكل بغير مضمون ، أى أصبح مجرد أشكال مجردة خاوية . فالحافزان إذن في حاجة إلى ما يقيدهما . ولا يعنى هذا الحد من قدرة الحافز الحسى ، أو إضعاف قدرته على الإدراك الحسى ، إذ ينبغى أن يظل الحس قوياً ، وأن يقوم بمهمته على خير وجه شريطة ألا يضعف من نشاط الحافز العقلى المائل له في ضرورته . ومشكلة التوفيق بين هذين الحافزين هى مشكلة العقل ، وحلها يعنى الوصول إلى الكمال ، لأنها غاية الإنسانية بأسرها . فعلى الإنسان كما ذكر شيلر ألا يسعى من أجل إدراك الأشكال العقلية (الروحية) على حساب واقعيتها ، كما ينبغى ألا يسعى من أجل الواقع على حساب الشكل . وعليه بالأحرى أن يوازن بين الجانبين ، لأنه لن يصبح إنساناً حقيقياً ، إذا حقق رغبات أى حافز مع إنكار الحافز الآخر ، أو إذا حقق رغباتهما بالتبادل ، لأنه لو اكتفى بالجانب الحسى ، لظل وجوده المطلق نتيجة لهذا سراً مغلقاً في نظره . ولو اكتفى بالجانب العقلى وحده فإنه سيعجز عن إدراك وجوده المشخص ، وكيف يتحقق في الزمن . ولكن إذا استطاع أن يشعر بوجوده المادى ، وبوجوده الروحى معاً ، فإنه سيدرك إنسانيته إدراكاً كاملاً .

وحدوث ذلك يؤدى إلى تنبه حافز جديد في الإنسان : سيبدو متعارضاً مع كلا الحافزين ، ولهذا السبب : فإنه سيبدو مختلفاً . وهذا الحافز أسماه شيلر حافز «اللعب» . ويشعر شيلر بأن هذه الكلمة ستبدو غير مستساغة ، ولذا يقول في رسالته الخامسة عشرة : «لعلك قد شعرت بإغراء على الاعتراض ، وعلى الظن بأننا قد حططنا من قدر الجمال عندما جعلناه مجرد لعب . وربما ظننت أن الأشياء الجميلة قد انحطت إلى مرتبة

الأشياء التافهة ، التى ارتبطت في أذهاننا بكلمة «اللعب» . ألا يسعى هذا الاصطلاح إلى مكانة الجميل الذى ننظر إليه أساساً من أسس الحضارة . إذا جعلناه مجرد (لعب) . وألا يتعارض ذلك مع الفكرة التجريبية عن اللعب ، التى لا يلزم أن تكون مرتبطة بالتذوق الجمالى . ولا يرى شيلر أن استخدام الكلمة سيؤدى إلى أية إساءة فهم ، أو إلى الخط من قيمة الجمال ، شريطة ألا نتخيل عند استماعنا إلى كلمة (لعب) الأشياء المادية أو الغايات المادية ، التى تربط بينها وبين اللعب . وليس هناك ما يدعو إلى الاعتراض على كلمة (لعب) ما دمتا عند اللعب نشعر باكتمال الشخصية الإنسانية وتوافقها . وفكرة اللعب قد جاءت من تأثير شيلر بكانط . فإن نط قد استخدمها كذلك عند كلامه عن الحكم الجمالى للدلالة على ما تقوم به الملكات الإنسانية بحرية وهى متوافقة .

ونستطيع تحديد دور حافز اللعب بالرجوع إلى الحافزين الحسى والصورى . فالحافز الحسى يختص بالجوانب المادية كافة ، أى بكل ما يظهر بطريقة مباشرة للحس ، أما الحافز الصورى ، فيعنى بالخصائص الشكلية أو الصورية في الأشياء وبكل صلاتها بملكاتها العقلية . ومن ثم فإن موضوع حافز اللعب هو الجمع بين الشكل والحس ، أى تحقيق الشكل الحسى أو الجميل .

• • •

وبعد كل هذه المقدمات التى بين فيها شيلر ، كيف يتحقق الجميل بتوفيقه بين الحافزين الحسى والعقلى بوساطة ما دعاه : حافز اللعب ، تكلم عن الجميل ، فذكر أنه ليس خاصاً بالأشياء الحية فحسب ، لأن العمود الرخامى برغم افتقاره إلى الحياة ، يمكن أن

يظهر في شكل حى ، بفضل كل من المهندس والنحات والمثال . كما أنه لا يلزم أن يكون الكائن الحى ، برغم أنه يحيا ، ذا شكل حى . لأننا إذا نظرنا إلى الكائن الحى ، ولم نر فيه شكلا متمايزاً ، فإنه لن يبدو في نظرنا شيئاً حياً ، بل سيبدو مجرد مجموعة من التأثيرات . فالإنسان إذن ليس مجرد مادة مفرغة من أى روح ، كما أنه ليس محض روح فحسب ، ومن ثم فإن الجمال باعتباره يمثل الكمال الإنسانى ، لا يمكن أن يكون مجرد حياة أو مجرد شكل ، ففيه يلتقى الجانبان الروحى والمادى :

على أن تحقق هذا الجمال بالفعل ، ليس مسألة هينة . فهو قد يظل مجرد فكرة فى أذهاننا ، فى الواقع كثيراً ما يطفى حافظ على الآخر ، كما أن التجربة لا تستطيع أن تزودنا بأكثر من جوانب مترددة بين هذين الحافزين . ولما كانت التجربة على هذه الحالة ، فإن تذوق الجمال يستطيع أن يودى إلى دور فعال فى إعادة التوازن بين الحافزين العقلى والحسى ، لأن الجمال يدفع الإنسان الغارق فى الحسيات إلى تأمل الشكل ، وإلى إدراك الفكر . كما أن الإنسان الذى لا يعترف بالجوانب الحسية سيحس بقيمتها عندما يتأثر بالجمال .

ويستخلص شيلر من ذلك أن الجمال يقع فى موقف وسط بين المادة والشكل ، وبين الفاعلية والانفعالية . والجمال هو الذى يوصلنا إلى هذه المكانة المتوسطة . ولعل هذا التصور هو ما يشعر به الكثيرون عند تأملهم للجميل ، وإن كان أكثر الفلاسفة لا يقبلونه لشعورهم بالهوة السحيقة التى تفصل بين المادة والصورة ، وبين الحس والفكر ، مما يجعل التوفيق بينهما أمراً شاقاً .

ويعنى شيلر بالتغلب على هذه الصعوبة ، لأنها أساس نظريته كلها ، ويرى أن السر فى الاضطراب

الذى ساد العالم الفلسفى يرجع إلى أن الفلاسفة قد بدأوا بحثهم بالفصل بين العنصرين : الروحى والحسى فى العمل الفنى . وعجزوا عن الشعور بكيف تتحقق الصلة بين هذين الجانبين فى الفن ، لأنهم اعتمدوا على التحليلات التى يقوم بها الفهم . ومن ثم لم يروا سوى جوانب متفرقة منه . وظل لهذا السبب الجانبان الروحى والمادى فى نظرهم منفصلين . وأكثر الناس لا يشعرون بوجود هذه الفجوة القائمة بين الحس والفكر ، أو بين الناحية المنفعلة والناحية الفعالة الإيجابية ، لأن أكثرهم يخضع لتأثير الحافز الحسى ، ولا يحاول تجاوزه . على أن تعدى المرحلة الحسية ، أى محاولة استبدال الناحية الفكرية الفعالة بالناحية الحسية المنفعلة ، لا يمكن أن يتم إلا بعد مرحلة انتقالية ، يظهر فيها كل من الحس والفكر فى صورة فعالة ، ويترتب على ذلك ظهورهما فى مظهر مختلف عن حالتهما الأصلية . هذه المرحلة المتوسطة لا يصح وصفها بأنها حسية أو عقلية ، ولهذا السبب أسماها شيلر مرحلة بجمالية (إستاطيقية) . وبهذا اقترب كثيراً من لايبنتز وفولف وباومجارتنر .

واختلاف هذه المرحلة الجمالية عن كل من المرحلتين الحسية والعقلية هو الذى دعا الناس إلى الاعتقاد بعدم أهمية الجمال ، وبأنه لا يودى إلى شىء من ناحية المعرفة . فهم لا يرون الجمال ذا أثر حقيقى فى حياتهم مثل الفهم أو الإرادة . لأنه لا يكشف عن أية حقائق ، كما أنه لا يساعد على القيام بأى عمل إرادى معين ، ومن هنا يكون التأمل الجمالى أمراً عديم الجدوى . وغاب عن هؤلاء الناس ، أن تأمل الجميل يحقق شيئاً هاماً . فهو يشعرنا بالحرية ، وبقدرتنا على الإفلات من قبضة الطبيعة ، ومن ثم فن واجبنا أن نعتقد أننا بفضل تأمل الجميل ، نستطيع أن نشعر بجوانبنا الإنسانية ،

بحيث يصح القول بأن من لم يمر بهذه التجربة : لن يستطيع إدراك ، ما هو الإنسان ؟ فالمرحلة الجمالية تمثل الإنسان أفضل تمثيل ، لأن الجوانب الإنسانية كافة ممثلة فيها . ومن يتأمل الجميل يدرك جوانبه الفعالة والمنفعلة معاً . والعمل الفني الحق هو الذي يجعلنا نشعر بحرية أرواحنا وبقدراتنا ، ويمدنا ما نستطيع أن نحققه ، وبزوال أى تقاض بين عقل وحس . أو حرية وضرورة .

على أن بلوغ هذه المرحلة الجمالية (الإستاطيقية) ليس أمراً سهلاً أو هيناً . فكثيراً ما تعوق جوانبنا الطبيعية ، التى أصبحت لها الغلبة فى أكثر الأحيان تجربة تذوقنا العمل الفني . ولهذا السبب لا يتأثر الكثيرون إلا بنواحي الموسيقى الحسية . فهم لا يشعرون بأسمى خصائصها ، ومن ثم فإنهم لا يعرفون المشاعر الجمالية الحقة ، أى الشعور بالحرية ، وبالتحرر من كل تأثير طبيعى أو حسى . والفنان مطالب بالتغلب على الجوانب المادية التى يصادفها فى مادته الوسيطة ، وبارغام مضمون عمله الفني على الإنصياح للأشكال الروحية التى يفرضها عليها . فسر العبقري الفنية إذن ، هو القدرة على تحطيم كل مظهر مادي بواسطة الشكل الروحي .

ولكن شيلر بعد كل إشادته بدور الجمال ، لم ير تذوقه غاية الإنسان ، ومن ثم جعل مرحلة التذوق الجمالى تتوسط المرحلتين : الطبيعية والأخلاقية . فالإنسان فى المرحلة الطبيعية لا يخضع لغير الطبيعة وحدها . وفى المرحلة الجمالية يضعف الإنسان من تأثير الطبيعة عليه . أما فى أعلى المراحل ، التى أسماها شيلر بالمرحلة الأخلاقية ، فانه يسيطر على الطبيعة سيطرة كاملة . والإنسان قبل أن يسحره الجمال ، وقبل أن يهذب من طبيعته ، يسير فى حياته سيراً رقيقاً مطرداً . الطبيعة

تسيره ، ولا حول له ولا قوة ، والعالم فى نظره خاضع لقوة القضاء والقدر ، وتقدر قيمة الأشياء بمدى عونها له على البقاء . وتبلى الأشياء فى نظره منعزلة بعضها عن بعض . لأنه لا يشعر بما بينها من روابط . ولا يشعر الإنسان فى المرحلة الطبيعية بأى تماثل بينه وبين الآخرين . على أننا لا نستطيع تصور إنسان فى صورة طبيعية خالصة ، إذ يمر أكثر الناس وحشية فى لحظات روحية وتأملية . ولكن ظهور مثل هذه اللحظات لا يعد كافياً لبلوغ الإنسان المرحلة الأخلاقية ، لأن هذه المرحلة لا تتحقق إلا بعد شعوره بالحرية : كما لا يدرك الإنسان جانبه الروحي إدراكاً صحيحاً إلا عندما يشعر بثوق إلى المطلق . وبالنظر إلى أنه لن يصادف هذا المطلق فى الأشياء الطبيعية والمتناهية فلذا فإنه سيلجأ إلى عالم الفكر بدلا من خضوعه للوقائع الطبيعية . على أن هذا التحرر لن يتم دفعة واحدة : ومن ثم يظل الإنسان خاضعاً لتباين متصارعين ، إلى أن ينجح فى تحويل الطبيعة موضوعاً لفكره ، بحيث يستطيع فرض قواعده وقوانينه عليها ، بالإضافة إلى النجاح فى تشكيلها وفقاً لإرادته ورغباته . فى هذه الحالة ، يكون الإنسان قد أدرك حريته ، وتجاوز مرحلة الخوف من الطبيعة .

على أنه من الواجب ألا يفهم أن مثل هذه الحرية سوف تكون مطلقة ، لأننا خضوعاً لطبيعتنا نتبع عالمين . ومن هنا جاءت المرحلة الجمالية (الإستاطيقية) التى نصادف فيها تلازم الحرية والضرورة ، والروح والمادة واللامتناهى والمتناهى . وبذا استطاع الفن أن يؤكد إمكان عدم تعارض الجانبين الروحي والطبيعى .

ويؤمن شيلر بقيمة التربية الجمالية . فهى وحدها التى تستطيع أن تخلق التوافق فى المجتمع . لأنها هى التى

أحدثت التوافق في الفرد . فكل أنواع الإدراك الحسى أو العقلى تؤدى إلى تشييت الإنسان : لأنها اعتمدت على الجوانب الحسية في كيانه . أو على الجوانب المرتبطة بالفهم . وإدراك الجميل وحده هو الذى يجعله يرى الأشياء في صورة كلية : إذ يلزم أن تتوافق جوانبه المختلفة حتى يتم هذا التذوق . وكل السبل الأخرى - غير الجمالية - تؤدى إلى إنقسام المجتمع : لأنها قد تكون مرتبطة بالمنفعة أو بشهوات حسية . أما المشاركة في تذوق الفن . فإنها وحدها التى توحد المجتمع . ففى هذه التجربة ، يشعر المجتمع بالرابطة بين أفرادها : لأن العمل الفنى قد عبر عن شئ مشترك فيه الجميع . فنحن نستمتع بمجتمعنا الحسية بوصفنا أفراداً فحسب ، إلا أن العنصر الإنسانى الكلى الكائن فينا لا يشارك في مثل هذه المتع ، ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نحول معنا الحسية إلى أشياء كلية . والأمر بالمثل فيما يتعلق بجوانب الفكر أو جوانب المعرفة . أما في حالة الجميل ، فالأمر مختلف ، لأننا نستمتع به بوصفنا أفراداً ، وبوصفنا ممثلين للإنسانية كلها . والشئ الحسى يسعد إنساناً بمفرده ، لأنه مرتبط بالملكية الفردية أو الإستحواذ . أما الجميل ، فهو قادر وحده على إسعاد العالم ، ومن ثم فإن كل كائن إنسانى ينسى حدوده عندما يقع في سحر الجميل . وعندما يأسرنا عالم الجمال ، فإننا لا نرضى الخضوع لأى عالم آخر . وهذا العالم يقع بين عالين ، هما : عالم العقل المطلق ، حيث تتلاشى كل ضرورة ، وحيث لا شئ ينتمى إلى المادة ، وعالم الطبيعة حيث يسود الخافز الطبيعى ، وحيث كل شئ يسوده الإرغام ، إذ لا وجود فيه لأى شكل من أشكال الروح .

• • •

يمكننا بعد هذا العرض أن نوجز نظرية شيلر فيما يلى :

هناك انفصال ملحوظ بين عالم الحرية وعالم الضرورة . يلاحظ في سلوك الفرد . كما يلاحظ في انحراف المجتمعات . ولن يستطيع الإنسان أن يشعر بالرابطة بينهما إلا بعد رجوع إلى مثل شخص يؤكد إمكان قيام هذه الرابطة . والعمل الفنى ، بوصفه شكلاً حياً . يلتقى فيه الشكل بالمادة . وعالم الحرية بعالم الضرورة ، هو أعظم دليل يعيد ثقة الناس في عدم انفصال هذين العالمين . فإذا إستطعنا تنبيه الناس إلى قيمة الفن ورسائله الميتافيزيقية العليا : المختلفة عن تصوراتهم الحسية له ، أمكن بلوغهم مرحلة عقلية أخلاقية عليا . وهذا لا يعنى خضوع الفن لأى توجيه تربوى أو أخلاقى ، كما يفهم أحياناً في بعض النظريات فن الواجب توفر الحرية في الفن . فغيرها لن يحقق رسالته في صورة صحيحة .

• • •

والنظرية تتعرض إلى كثير من إساءة الفهم ، بسبب عدم تحديد مصطلحات محددة من ناحية ، وبسبب استخدام مصطلحات تحتمل تفسيرات وتأويلات متعددة . ومن بين هذه المصطلحات كلمة « اللعب » التى جعل لها معنى فلسفياً مثالياً مختلفاً عن معانيها المعتادة ، وعن المعانى التى شاعت بعد ذلك في نظريات مادية ، مثل نظريات داروين وسبنسر . فما قصده شيلر ، عندما قال : « إن الإنسان يلعب » ، عندما يصبح إنساناً بمعنى الكلمة ، ويصبح إنساناً بمعنى الكلمة عندما يلعب ، هو بلوغ الإنسان عالماً مثالياً عن طريق اللعب فقد اعتقد مثل « روسو » أن الأطفال يعيشون في عالم مثالى . ولهذا لم يتردد في تشبيه عالم الفن المثالى ، الذى

تتحقق فيه الحرية بأعب الأطفال . وفاته أن لعب الأطفال
يفتقر إلى خاصية هامة من خصائص الفن ، قد اعترف
بها شيلر نفسه ، وهى توافر الوعى والتأمل والحرية .
واعترض آخر ، هو إعرافه بمهمة الفن
الميتافيزيقية : وهى ربط عالم الحرية بعالم الضرورة ،
واعترافه بأن العمل الفنى يمثل الشكل الحى ، وهى فكرة
كانطية كانت عظمة الأثر على الاتجاه الرومانتيكى
فى ألمانيا ، ومع هذا فإنه عندما جعل الفن نتيجة للتأمل
ورؤيا الأشياء عن بعد ، قد فصل بينه وبين الإنسان
بحيث أصبح الفن يمثل عالماً آخر ، بعيداً عن المشكلة
الخاصة بالربط بين الضرورة والحرية .

والنظريات التى تجعل الفن مجرد مرحلة من مراحل
الروح ، قد تثير تشككنا فى مدى تقدير الفيلسوف للفن .
فهل كان الفن عند شيلر مجرد مرحلة متوسطة بين
المرحلتين الطبيعية والأخلاقية ، أى أنه كان على حد
قول كروتش مجرد «فترة انتظار» تقضى فى هدوء وتأمل
حتى يتم بلوغ المرحلة الأخلاقية الأخرى . لا شك أن
هذا التفسير يتعارض كثيراً مع كل عبارات التقدير
والإعجاب التى امتلأت بها مقالات شيلر ومؤلفاته .

أمثلة من الرسائل :

مقارنة أحوال اليونانيين بالأحوال فى عهد شيلر مختارة من الرسالة السادسة

إذا ركزنا الانتباه على طابع العصر ، سندش بغير
جدال للتباين الذى نلاحظه بين حالة الإنسانية فى الوقت
الحالى ، وحالتها فيما مضى ، وعلى الأخص عند
اليونانيين . وما يقال فى الإشادة بحضارتنا ورقينا -
ونحن محقون فى رأينا عند المقارنة بالطبيعة فى حالة

فطرتها فحسب - لن يكون فى صالحنا ، فى حالة
المقارنة بأحوال اليونانيين ، الذين جمعوا بين شعر
الفن ، ووقار الحكمة ، بغير أن يصبحوا ضحية لها ،
كما هو الحال عندنا . وسندش بالخزى عندما نقارن
اليونانيين ، لا تميزهم بالبساطة التى تعد غريبة عن
عصرنا ، بل لأنهم قد كانوا منافسين لنا : كما كانوا
بحق فى أغلب الأحيان ، أفضل نماذج لنا فى كل نواحي
التفوق . التى تشعنا بالأسى : بسبب تكلف أحوالنا .
واليونانيون : بفضل جمعهم بين اكتمال الشكل
واكتمال المضمون - إذ التقى عندهم عمق الفلسفة
بالجوانب الخلاقة ، كما التقت الرقة والحيوية - قد
استطاعوا تحقيق التآلف بين الخيال فى نصارته ،
وعنفوان العقل . فى صورة إنسانية رائعة .

ففى ذلك الوقت ، وعندما تنهت قوى الفكر فى
تلك الصورة الرائعة ، لم يكن هناك انفصال بين الجانب
الحسى ، والجانب العقل . فلم يظهر بينهما خلاف يدعو
إلى تعارضهما ، أو إقامة حدود تفصلهما . فالشعر لم يكن
قد أصبح شعر مناسبات أو شعر ندماء ، كما أن التأمل
لم يكن قد تلوث بالسفسطة . وكان من المستطاع
إضطلاع كل من الشعر والفلسفة بنفس الدور
باعتبارهما ينشدان الحقيقة ، كل وفقاً لطابعه وخصائصه .
فهما خلقت الروح بعيداً ، فإنها لا تنسى تحديد موضوعها ،
ومهما اضطرت إلى إقامة تقسيمات حادة ، فإنها لا
تضطر إلى المسخ أو البتر . ولقد قامت بالفعل بتجزئة
الطبيعة الإنسانية ، ووزعت مكوناتها المختلفة على مجموعة
الآلهة ، ولكن هذا لم يعن تمزيق هذه الطبيعة لإرباً . فعلى
العكس ، مثلت هذه الآلهة ، الإنسانية مكتملة ، باتباع
سبل مختلفة ، لأن الإنسانية كانت على الدوام ممثلة فى
صورة كل إله بمفرده . فكم هناك من اختلاف بينهم

وبيئنا نحن المحدثين ! فعندنا كذلك : قد قسمت صورة الإنسانية على نطاق واسع بين الأفراد ، ولكن هذه القسمة قد بدت ذات طابع جزئى - فلم تظهر الأجزاء فى صورة وحدات متكاملة - ولهذا علينا أن نتعرف إلى كل فرد على حدة ، حتى نستطيع أن نحيط بالإنسانية إحاطة كاملة . وربما شعرنا بالميل إلى القول بأن الملكات الإنسانية - فى حالتنا - تظهر وكأنها تعمل منفردة ، مثلاً تبدو عندما يقوم بدراستها علم النفس . ولهذا فإننا لا نرى أفراداً متكاملين ، بل نرى طوائف كاملة من الناس لا يقومون بتنمية أكثر من جانب واحد من قدراتهم ، بينما لا يظهر الباقيون أكثر من آثار واهنة من طبائعهم ، تجعلهم يبدوون مثل النباتات العاجزة عن النمو .

ولن أستخدم إخفاء تقديرى للمميزات التى يفخر الجيل الحاضر بها ، إذا نظر إليه فى مجموعه . ونحن إذا اتبعنا المنطق ، رأينا أننا قد تفوقنا على أفضل صور مجتمعات الماضى ، ولكن هل يرضى أى فرد الآن بالمقارنة بأى أثينى من حيث التمتع بالخصائص الإنسانية ؟ فما هو سر المحنة التى تعرض لها الناس من ناحيتهم الفردية برغم كل المميزات التى حصلوا عليها فى مجموعهم ؟ ولماذا تميز الفرد أيام اليونانيين بمميزات جعلته أفضل ممثل لعصره ؟ ولماذا لا يستطيع الفرد الحديث مماثلته فى هذا الشأن ؟ إن هنا يرجع إلى تأثير اليونانيين بالطبيعة ووحدها ، ومحاولتهم الاقتداء بها . أما ما بدا من تمزق فى حالة المحدثين ، فيرجع إلى « الفهم » واتجاهه إلى التحليل والتزيق .

إن ما أصاب الإنسانية الحديثة من جراح إنما يرجع إلى الحضارة . فلقد تطلبت التجربة بعد اتساعها ، وما تحتاج إليه من دقة فى التأمل ، وجوب إقامة قسمة

حادة بين العلوم . وعلاوة على ذلك ، فإن جهاز الدولة المعقد قد اقتضى توزيع المهام والمراتب ، فأدى هذا إلى تمزق أواصر الطبيعة الإنسانية ، وإلى حدوث صراع مستمر بين الملكات التى كانت متألقة . وحدث عداء بين ملكة الخدس ، وملكة الفهم ، وأقام كل منها حدوداً حوله ، ونظر بعين الشك والريبة إلى كل من يحاول الاعتداء على هذه الحدود . وأصبحت أفعالنا مقصورة على مجال واحد ، كما أصبحنا فى قبضة سيد واحد ، يميل فى أكثر الأحيان إلى قمع باقى ملكاتنا . فمن ناحية ، يفسد خيالنا المتروك كل الثمار التى حصل عليها الذهن . ومن ناحية ثانية ، تطفىء روح التجريد جذوة الخيال المشتعلة .

الفنان وعصره

مختارة من الرسالة التاسعة

لا جدال أن الفنان ابن زمانه . والويل له . إن كان هذا يعنى خضوعه الكامل له ، أو حتى أن يكون من المفضلين فى نظر هذا الزمان . فيا حبذا لو التقط إليه خير الطفل فى الوقت المناسب ، من أحضان أمه . ويا حبذا لو أرضعه لبناً ينتمى إلى عصر أفضل ، واستطاع أن يرباه حتى يصل مرحلة النضج تحت ظل سماء اليونان القصية . فإذا بلغ أشده ، فليعد ثانية إلى عصره شخصاً آخر مختلفاً عنه ، لا يبعث منظره السرور فى فؤاده ، بل ليشير فرعه ، مثل ابن أجاممنون ، إذ أنه سيعمل على تطهيره . والفنان مضطر ولا ريب إلى اختيار موضوعه من الحاضر . أما الشكل الذى يظهر فيه هذا الموضوع ، فلا بد أن يستعيره من زمان أسمى وأمجى - أو من موضع يتعدى كل زمان ، أعنى من وحدة وجوده المطلقة التى لا تتغير . فهناك فى أعماق كيانه ، الذى

التنويه بقيمة الشكل ، ومهمة الفنان

مختارة من الرسالة الثانية والعشرين

ولا يقتصر واجب الفنان على التغلب على القصور الكامن في طابع نوع الفن الذي يتناوله ، بل عليه كذلك التغلب على كل قصور يرجع إلى طبيعة مادته الفنية الوسيطة كذلك . ففي العمل الفني الجميل الحق ، ليس هناك دور ما للمضمون ، لأن كل شيء يعتمد على الشكل ، فالإنسان في كليته ، لا يتأثر إلا بالشكل ، وقدراته الجزئية وحدها هي التي تتأثر بالمضمون . ومهما اتصف المضمون بالسمو وسهولة الإدراك ، فانه لا يبدو في نظر الروح إلا في صورة عائق يعوق حريتها . ولا تشعر الروح بحريتها الجالية (الإسناطيقية) الحقة إلا عند اطلاعها على الشكل . وتتجلى براعة الفنان لهذا السبب في قدرته على تحطيم مادة العمل الفني بوساطة الشكل . وكلما اتصفت هذه المادة بطابعها المهيب وبصلابتها وسعورها ، ازداد تحكمها وهيمتها . وكلما ازداد ميل متأمل العمل الفني إلى الاهتمام بالمادة ، ازدادت قيمة الفن الذي يملئ ناحيته المادية ، والذي يؤكد سيطرة المادة على الشكل . ومن الواجب أن يكون مثنوق العمل الفني حراً ، غير خاضع لحوى ، أو غارق في الحس . ويجب أن يتصف العمل الفني بعد خروجه من بين يدي الفنان السحريتين بالنقاء والكمال ، وكأنه قد صدر عن الخالق ذاته . فاذا تناول الفنان أفعه الموضوعات ، جعلنا نقبله تقبلاً مماثلاً لتقبل أكثر الموضوعات جدية . كما أن الموضوعات الجادة ينبغي أن تعالج بحيث نستطيع أن نتلقاها بسهولة ويسر مماثلين لأبسط أنواع اللعب . ولا نستثنى من ذلك الفنون المعتمدة على العاطفة مثل المأساة . فن ناحية ،

يمائل الأثير في صفائه ، ينساب ينبوع الجمال ، دون أن يتلوث بفعل فساد الأجيال والعصور المتلاحقة ، التي تميث في غياهب الظلام . لقد سجد الرومانيون طويلاً في القرن الأول الميلادي أمام قياصرهم ، بينما وقفت تماثيل الآلهة شامخة الرأس ، كما ظلت المعابد مقدسة في أعين الناس ، حتى بعد أن أصبح الآلهة موضع سخرية . وبدأت جرائم نيرون مثيرة للاشمئزاز بالمقارنة بالأبنية الرائعة التي طغت بمظهرها على هذه الجرائم . وفقدت الإنسانية عزتها وكرامتها ، ولكن الفن قد استطاع إنقاذها وحفظها في أحجار باقية الأثر . إن الحقائق تستطيع أن تخفى في وسط الخداع . وأصل الأشياء سيستعاد يوماً ما حتى من خلال صوره . وكما استطاع الفن الرفيع أن يحى الطبيعة المحيطة ، فانه كذلك يستطيع أن يتقدمها ، وبفضل إلهامها ، يستطيع أن يتنبه وأن يبدع . فقبل أن تشع الحقيقة في أعماق القلب ، يكشف الخيال ملامحها ، لأن قمم جبال الإنسانية تبدو متوهجة في الوقت الذي يحيم الظلام في أوديتها .

ولكن كيف يستطيع الفنان أن يؤمن نفسه في وجه فساد زمانه الذي يحيط به من كل جانب ؟ الرد على ذلك هو أن يزدري معتقداته . فعليه أن ينظر بعيداً إلى أمجاده وشرائعه الخالدة ، بدلاً من أن يفكر في الحظ وتفاهات الحياة اليومية . فمن الضروري أن يتحرر من السعي الذي لا طائل وراءه ، الذي تنسم به اللحظات العابرة . وأن يتجنب روح المبالغة العابثة التي تطبق معايير المطلق على أشياء عرضية زائلة . وعليه أن يدع عالم الأشياء الفعلية إلى الفهم باعتباره أقدر على ذلك ، وأن يسعى لإبداع « المثال » ، بعد التوفيق بين الممكن والضروري .

هذه الفنون ليست حرة حرية كاملة ، لأنها تخدم غرضاً معيناً هو إثارة النفس . ولن يميل أى محب للفنون إلى إنكار اعتماد قيمة مثل هذا النوع من الأعمال الفنية على مدى قدرتها على إظهار حرية الروح ، مهما أثارت مشاعرنا . فهناك فن رفيع يتناول الانفعالات والعواطف غير أنه لا وجود لفن رفيع يرمى إلى إثارة المشاعر . لأن هذه العبارة تتضمن تناقضاً منطقياً . لأن أول تأثير حتمى للجميل هو التحرر من الخضوع للعواطف . ومن العبارات المتناقضة كذلك . القول بفن تهذيبى أو تقويمى . فليس هناك تعارض مع تصور الجميل أكثر من القول بأن له تأثيراً توجيهياً على السلوك .

ومع هذا . فلا يلزم أن يكون العمل الفنى خالياً من الشكل إذا لم يتأثر المتذوق بغير مضمونه . فكثيراً ما يرجع ذلك إلى افتقار المتذوق إلى القدرة على إدراك الشكل . فإذا اتصف المتذوق ببلاهة حسه أو شدة توتره وإذا إعتاد الإعتماد على الفهم وحده ، أو على حواسه وحدها . فإنه لن يستطيع إدراك العمل الفنى ، إلا فى

صورة جزئية ، مهما إتصف بكليته ، كما أنه لن يستطيع إدراك أكثر من مادته حتى لو كان له أجمل الأشكال . فبحكم استجابته للمادة الأولية فقط ، فإنه مرغم على استبعاد كل الملامح الجمالية (الإستيطيقية) فى العمل الفنى ، قبل أن يتمكن من الاستمتاع به . كما أنه لن يعنى إلا بالكشف عن الخصائص الجزئية التى حرص الفنان براعة فنية فائقة على إخفاؤها ، بحيث لا تؤثر على تألف العمل الفنى فى كليته . لأن ما يعنيه فى العمل الفنى هو غايته الأخلاقية أو الحسية . أما الغاية الجمالية ، التى تمثل غاية العمل الفنى الحق فلا تعنيه بالمرّة . . والقراء الذين ينتمون إلى هذه الطائفة يستمتعون بالعمل الفنى الجاد ، وكأنه موعظة ، كما أن تأثير الملهاة لا يختلف عندهم عن تأثير أية مادة مخدرة . فهم إذا افتتروا إلى الذوق ، لن يبحثوا عند تذوقهم المأساة أو ملحمة عظيمة مثل « المسيح » لكلوبشتوك ، عن غير جوانبها التهذيبية ، كما أنهم لن يشعروا بأى اشمئزاز عند قراءة قصيدة غنائية مؤلفة على طريقة أناكريون أو كاتوللوس .



البستان لسعدى الشيرازي

بمستلم
الأستاذ محمد خليفة النوشى

أولاً - المؤلف : عالمه أو عوالمه

« عالم مضطرب كشعر الزنج » هكذا وصف لنا صديقنا سعدى فى كهولته عالمه الذى اكتنفه حيث عاش من بلاد الإسلام وجيرانها فى القرن الهجرى السابع ، وقد ولد سعدى حول مطلعته . وعمر حتى أدرك عقده الأخير .

ولقد صدق سعدى فيما أراد . وكان أصدق وأبرع فيما لم يرد : فوصفه يمثل ذلك العالم حوله . بل يمثله ويمثل شعوره به معاً ، ولكنه أصدق وأبرع تمثيلاً لسعدى فى شخصيته وحياته جميعاً . فقد كانت المحنة التى تنفزع بها سريره خلال عمره الطويل - أشد من الفتن الجياشة حوله ، وأعصى على القرار والانتظام ، حتى بعد كل ما بذل هذا المحاهد الجبار من حول وحيلة كى تسكن أشجاناه فيسكن . وقد شقى بمحن العظمة فى نفسه أشد مما شقى بفتن الدنيا المحيطة به : وعاش هذا الإنسان العظيم المسكين - مع صلابته - شخصية قلقة موزعة الأهواء ، فى عالم يتنزى بالقلق ويتهاقت للضبايع ، كأنما غفلت عنه العناية فتولت أمره أبالسة القوضى ،

وأغرت بين ناسه العداوة والبغضاء ، فاستعر جثوثهم بالفتك وتهاقتهم على الفساد أشد من ضواري الوحوش . وننظر حيث نتابع سعدى فيما اكتنفه من أحوال بيئته وعصره . أو فيما ركبت عليه شخصيته . أو جرت عليه حياته - فلا يبدو لنا إلا « عالم مضطرب كشعر الزنج » .

لم يقاس العالم الإسلامى طوال تاريخه ما قاسى فى القرن الهجرى السابع من شدائد وأهوال شهداها سعدى ، ففى خلال هذا القرن امتدت الفتن العنصرية والدينية والمذهبية ، والفتن التى أثارها المغامرون من طلاب الملك والسيادة والثراء فى العالم الإسلامى ، وكل هذه الفتن كانت قد نجمت قبل ذلك بقرون ، فزقت أواصر المسلمين وأوهنت بأسهم : وخلال هذا القرن امتدت الحملات الصليبية وكانت قد نجمت قبل ذلك بأكثر من قرن . ولكن العالم الإسلامى يومئذ فوجئ فوق تلك الفتن الجائحة بما هو أدهى وأبعد أثراً : فاجأته فتن الغزو التتارى الذى هز أعماق كل مملكة فى آسيا وشرق أوروبا ، واكتسح أقوى الممالك الإسلامية الآسيوية . حتى بدا الإسلام فى آخر القرن الهجرى السابع كأنه يحتضر : زاهقاً بين ضغط الصليبيين غرباً والتتار شرقاً . وهذا مع عذابه بفتن

أهله . فقد تلت ذلك البلاء جرائره من قحط ووباء ، وقتل عشرات الملايين ، وتخريب مئات القرى والمدن ، وكانت جناية هذه الفتن على العقول والأخلاق والأذواق أشنع من جنايتها على اللماء والأرزاق .

هذا هو العالم الذى عاش فيه سعدى واكتوى بأهواله « مضطرب كشعر الزنج » ولكن أهوال نفسه كانت أكوى وأمض .

ولد مشرف بن مصلح (وهذا اسم سعدى) فى مدينة شيراز عاصمة إمارة فارس ، ومن هنا نسبته الشيرازى كثيراً ، والفارسمى نادراً ، وكانت أسرة أبيه كآسرة أمه من شيوخ الدين والعلم ، فنشأ مثلهم ، وتعلم دروسه الأولى على يد أبيه وأمثاله من شيوخ شيراز ، وذاق مرارة اليتيم فى صباه فلم تفارقه قط ، وقد أشار إليها فى بيت شعر من ديوانه « البستان » الذى ألفه كهلاً فقال :

« أرائى ببأس اليتامى خبيراً

أبى مات عني طفلاً صغيراً »

وكان أبوه قبل ذلك فى خدمة الأتابك سعد بن زنكى السلغرى أمير فارس ، فأبت مروءة الأمير إلا كفالة اليتيم ، فأرسله على نفقته إلى بغداد ليم دروسه فى مدرستها « النظامية » الكبرى على شيوخها الأجلاء ، فأثر صاحبنا منهم أهل التصوف ، وقد ذكر منهم شيخين : أحدهما شهاب الدين السهروردى (٥٣٩ - ٦٣٢) وثنائهما أبو المحاسن بن العلامة أبى الفرج بن الجوزى (٥٨٠ - ٦٥٦) وبعد اتمام دراسته عاد إلى شيراز فترة ، ثم تركها بعد قليل ليستأنف مرحلة السباحة بعد مرحلة التعلم .

ترك فارس كلها سنة ٦٢٣ لاضطراب أحوالها وأحواله عند وفاة أميرها سعد يومئذ - ويظهر أن أم سعدى ماتت قبل رحيله - ومضى يتقلب فى مطارح البلاد نحو ثلاثين سنة ، زار فيها العراق والحجاز والشام

وآسيا الصغرى وشمالى أفريقية غرباً ، كما زار بلاداً أخرى منها الهند وإيران وخراسان وتركستان وما وراء نهر جيحون شرقاً ، وخلال رحلاته اتخذ زى الدرويش السائح ، وعرف واعظاً وشاعراً ، ومع سيورة شعره فى العالم الإسلامى - ولا سيما المشرق - ذاع صيته بأشهر أعلامه « سعدى » وهو « تخلصه » أو « علمه القلمى "pen name" » وقد اتخذ هذا « التخلص » اعترافاً منه بفضل كافله الأمير سعد بن زنكى عليه وعلى أسرته قبله ، وقد حمل السيف للجهاد مرتين إحداهما فى الهند ، وأخرى قبلها فى الشام سنة ٦٢٧ لقتال الصليبيين ، فوقع أسيراً فى أيدى الفرنجة حتى اقتناه صديق شامى بعشرة دنانير ، وزوجه ابنته وأمهرها عنه بمائة دينار ، كما تزوج أخرى فى اليمن ، ولا يعرف له من الذرية غير وليد مات طفلاً فرثاه ، وعاد إلى شيراز سنة ٦٥٤ بعد أن تقدمت به سنه ، وبعودته . تمت المرحلة الثانية من مراحل حياته وهى مرحلة السباحة .

واستأنف المرحلة الثالثة والأخيرة بالاستقرار فى موطنه لم يفارقه غير مرات عاود فيها الحج إلى مكة ، وقضى فى شيراز بقية عمره ، يروض أشجان نفسه بالمجاهدة والعبادة والتأليف ووعظ الأمراء والرعية ، وبالشفاة العامة عند الحكام والأعيان الذين كانوا يوقرونه ، فيقبلون شفاعته ، وكذلك كانوا يعطونه ما يرفضه حيناً أو يقبله حيناً ليوزعه على الفقراء ، وقد أهدى كثيراً من تواليفه الأخيرة إلى حكام فارس من الأتابكة السلغريين الذين كانوا حماة ، كما أهدى بعضها إلى غيرهم بين مسلمين ووثنيين ممن كان التتار يرسلونهم لحكم فارس بعد خضوعها لهم وسقوط السلغريين ، ولم تسكن أشجان القلب فى نفس هذا الإنسان العظيم المسكين إلا يسكون آخر أنفاسه هناك سنة ٦٩١ ، فدفن فى زاوية ذات بستان ، كان قد عمرها فى أحد أطراف شيراز . وتلك مراحل حياته

السيرت فما قسمها الدكتور إتيه وتبعه المؤرخ الكبير براون، وقد جاريناه في تقسيمها وإن خالفناه في حدودها ، ونأملها فإذا هي « عالم مضطرب كشعر الزنج » .

والمتنوع لحياة سعدى ومؤلفاته بعطف وبصيرة يجد أن نفسه كانت جياشة بألوان شتى من الأهواء الخائرة ملكته ولم يملكها ، وكان الخير في ذلك ، وهي متميزة متحدة في أعماقه ، ولكنها موزعة متميزة في نزعاته التي تنفس عنها . وأهمها أربعة أهواء ، نقنع بالإشارة إليها للكشف عن جوانب شخصيته وملامح عبقريته وجملة حياته الباطنية ، ونمسك لضيق المقام عن تفسيرها والتدليل عليها من أعماله وأقواله .

وأول أهوائه هوى « التنقل » ونقصد به أوسع من السياحة بين البلاد ، فهو يشملها كما يشمل التنقل بين الخلطاء وأحوال الحياة ، لاستئناف علاقات جديدة بهم وبها ، ولو عزت السياحة بين الأمكنة . واللون الثاني هو الهوى الفني وهو ظاهر في تواليه وكثير من أعماله ، فهو يعانى ما يعانى كل فنان من حيرة نفسه وعالمه ، حين نجيش مواجهه سريره . فينطلق خياله ليتصيد المثل والرموز من داخله أو خارجه ، ويفرغ معانيه وعواطفه في قولها ، ويجسدها صوراً ، وأكبر حظ سعدى هنا خيال يذيق في الأشواط القصار فيحسن التدبيق ، ولا يتطلق في الأشواط الكبار لإبداع الصور الكبيرة المركبة في التكوين ، وقد أوقى مزيتين كبيرتين : إدراك الجمال البسيط ولقانة المعاني الرفيعة ، كما جمعت معظم آثاره فضيلتين تشيعان في حكم القدماء : البساطة والعمق . وله فوقهما حلاوة الأداء ورشاقته أو رشقه .

واللون الثالث هو الهوى الصوفي وذلك واضح في مؤلفاته وضوحه في أخبار حياته منذ طفولته حتى وفاته ، ولكن صوفيته عملية لا نظرية فهو طالب فضيلة أكثر مما هو طالب معرفة .

والهوى الرابع عنده هوى الإصلاح في سلبته الخيرة ، ويظهر أن هذا الهوى من مآثرات الأسرة أو موروثاتها كما يدل اسم أبيه « مصلح » وهذا الهوى جل الملامح في كل مساعيه وأعماله وأقواله ، فما عمل قط بعد رشده لإنقاذ روحه وحده ، بل عمل على إنقاذ أرواح الآخرين ، ولم يجد غبطة للمرء أكبر من سعادته بإسعاد غيره ، وهو صاحب الكلمة التي اتخذتها عصبة الأمم شعارها بعد الحرب العالمية الأولى « بنو آدم جسد واحد ، من عنصر واحد ، فإذا تألم عضو أرق له سائر الأعضاء ، ومن لم يؤلمه ألم غيره فليس جديراً أن ينسب إلى آدم » . وقد تمكنت هذه الأهواء من فطرته فلم يعرف معها الراحة حتى حال الموت بينه وبين هذه الأهواء ، وتنظر نفسه جياشة بأهوائها العارمة فإذا « عالم مضطرب كشعر الزنج » .

وأظهر أخلاقه السباحة ، كما أن أظهر مواهب فكره سعة النظر والاستقلال بالرأى ، فخلص من منازعات عالمه بالتعالى عليها جميعاً ، حتى اهتدى إلى لب الحقيقة التي تتصارع حول قشورها الغصبيات ، واحتضن كل المتصارعين بعطف الأخوة ومواساتها ، وتنادى بالأخوة الإنسانية وأخوة الأحياء ، وأعلن أن الحياة مع الفضيلة ، وأن لها الاحسان ، وأن العبادة كلها لله في حسن النية والعمل لكل الأحياء « حتى النملة إذا علقت بمتاع امرئ إلى غير مكانها كان من المروءة أن يردها إلى موطنها مع سربها » ، بل نادى بالأخوة الكونية فشمل بساحته كل شيء حتى الشيطان : تصوره جميلاً مفترى عليه من أعدائه ، ورأى له نصيباً في مائدة كرم الله بطلبه بحقه في ولاء الله ، والكون عنده واحد ، والعالم مظهر كمال الله وجماله وملكوته ، فالأشياء بمعانيها لا بصورها ، وكل الأشياء من الله وإليه ، والعالم كله وطن الإنسان .

ولم يكن لإسلام سعدى عقبة في طريقه إلى هذه العقيدة الإنسانية الحيوية الكونية ، بل كان عوناً له ، لأن الإسلام دين رب العالمين إلى الناس كافة ، وهم فيه إخوة من أصل واحد ، لا يتفاضلون إلا بالتقوى . وكلهم راع ومسئول عن رعيته . والله رب كل شيء . وهو وحده الخالق الرازق الديان ، ورحمته وسعت كل شيء . ويكاد يكون من تحصيل الحاصل أن نشير إلى أن سعدى لم يقف عند حدود مذهبها الذي نشأ عليه في وطنه الشيعي ، ومن دلائل ذلك في البستان أنه تولى جميع الخلفاء الراشدين ، ثم تولى في الله كل خلقه .

ومعظم آرائه يذكرنا بآراء الفيلسوف اسينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧ م) . في اللهو والعالم والأخلاق والسياسة والمعرفة ، لكن سعدى يغني ويصور في شعره ونثره بالإجمال الفنى ما تفلسف اسينوزا بتحليله وإثباته بالتفصيل المنطقي . كما تذكرنا آراؤه في الأخلاق والسياسة بالفلسفة الرواقية عندما بلغت طور تصحيحها بعد طور تأسيسها ، لولا أن الرواقية مادية وسعدى روحية ، ونرجح لأسبابنا أنه لم يطلع على مصادرها .

وقلما تخلو نفس كبيرة من بجانب فكاهة ، وكانت نفس سعدى - لأسباب نمسك عن بيانها - وافرة الحظ من ملكة الفكاهة ، إذ بلغت ساحتها حد الظرف فكثير ممن قرأناهم وعاشرناهم من النازعين إلى التصوف ، وكانت النكتة عنده عصا المرئي الحكيم يتوكأ عليها ويشير بها أمام الصغار إلى تعاليمه ، وقد يؤدب بها أو يداعب في فهم وعطف ، والمأثور من نكتة يدل على فطنته وأنفته وبره وحلاوة روحه مع عارفيه وجاهليه معاً ، وحسبنا من نكتة مع عارفيه نكتة مع زوجته الشامية - وقد قدمنا أن أباهما افتداه من الفرنجة بعشرة دنانير ثم زوجته منها ، وأمهرها عنه بمائة دينار - فلما أساءت عشرته ،

ومنت بفضل أبيها عليه . وعيرته رقة حاله أجابها « كيف أكون هيناً وقد اشتراني أبوك بعشرة دنانير ، واشتريني أنت بمائة » ، فألبسها « قميص الكتاف » لو كان المنطق يكتف امرأة أو يعقل لسانها بقيد أو حد . هذا هو صديقنا سعدى الذي يعلونه أشهر شعراء الفرس وأحد أنبيائهم الثلاثة : سعدى في الغزل ، والفردوسى في القصص ، والأنورى في القصيدة كما يقول « دولتشاه » .

ثانياً - البستان

من أحاط خبراً بالبستان لم يقف من سعدى إلا القليل الذي يشبه الإضافات أو الفضول ، إلا أن يكون تكراراً لما في البستان ، وهذا ما ينبغي أن يراعى في التمييز بين آثار الفنانين وتفضيل بعضها على بعض ، ولهذا اخترنا البستان بين سائر مؤلفات سعدى (أو كلياته) وهي ثلاث وعشرون ، لأنه أعظمها وأكبرها تمثيلاً لنفسه وحياته وجملته ملكاته وأخلاقه ، وصلته بربه وعالمه ، وعقيدته الإنسانية الكونية التي انتهت إليها في الكهولة بعد جهاده سائحاً مرتاضاً مفكراً ، وبقي عليها مبشراً بها حتى وفاته . وسعدى - كما يبدو - ألصق بشعورنا من كثيرين بين أحدث عظماء الفكر والإصلاح في عصرنا الحاضر الذي نتجه فيه إلى غاية العالية أو الكونية وغاية الفردية معاً عن طريق واحد هو طريق الإنسانية ، وسعدى من رواد هذا الطريق في الرعيل الأول حتى اليوم وما يليه ، وبإنسانيته سيبقى جديداً على توالي العصور ما بقي لإنسان في الوجود ، وهو للصوفة بأنفسنا وحبه إيانا أهل منا للصدقة والحب ، كما أنه لعظمته الخيرة أهل منا للإعجاب والتوقير .

كان البستان (حديقة الفواكه) أول عمل كبير لسعدى بعد فراغه من رحلاته بين مطارح العالم نحو

ثلاثين سنة - وعودته إلى شیراز سنة ١٦٥٤ هـ ، وقد أتمه سنة ١٦٥٥ هـ ، فأهداه - تقديراً وتشجيعاً وإرشاداً - إلى الأتابك أبي بكر بن سعد أمير فارس من الأسرة السلقرية صاحبة الفضل على الشاعر وعلى أسرته قبله ، ولم تنقصه عزة الصوفية التي تعلق عزة الملوك وهو يقدمه إليه . فجاهره في البستان بتصانعه القوية ، وبصره بمسئوليته ، ونبهه إلى أن اسمه سيذكر ما ذكر البستان قرين الشمس والقمر في السماء .

ومن دواعي العجب بل السخرية أن يعتمد كاتب إلى ديوان شعري فيلخصه ، ولا سيما ديوان صوفي كالـبستان، يعتمد على الإيجاء في رموزه القصصية ، ولكن سرعان ما يزول العجب ، وتختفي شياطين السخرية ، حين نعرف أن البستان من الشعر التربوي أو الأخلاقي بخاصة ، سواء في بنيته وغايته ، والفضيلة فيه أغلب على المعرفة ، فهو يشبه أن يكون بحثاً ، وقد رتب مؤلفه كما ترتب البحوث ، فجاء مقدمة وعشرة أبواب ، يجمع كل باب منها قصصاً تناسبه ، وتدور كل القصص في أي باب على فضيلة خاصة ، هي عنوان الباب وهذا حسب المؤلف من حسن التقسيم ، وإن كانت بعض القصص في باب لا تلبو غريبة لو وضعت في باب آخر ، وقد يسرت البستان على القارئ بقدر ما اتسع لي المقام للتيسير ، ومهدت له بصورة تلم بمعالم صاحبه في إجمال مركزه ، لتعين على تقريب الكتاب نفسه ، لأن الشاعر وشعره كالماء ونضجه لا يدرك أحدهما بغير الآخر .

وأبيات البستان تربو على أربعة آلاف بيت في القصص المنظومة ، قسمت منظوماتها بين المقدمة والأبواب وفق مناسبتها لها ، وأطول الأبواب أولها ، وهو « في العدل » وتربو أبياته على خمس البستان ، وأقصر

الأبواب آخرها وهو « في المناجاة » وأبيات الأبواب بين ذلك تتفاوت عدداً ، كما تختلف عدد الأبيات وتقسيمها منظومات أو قصصاً ذات عنوانات - باختلاف نسخ الكتاب ، وأدناها إلى التمام نسخة « سودي البسنوي » الذي شرح البستان بالفارسية ، وهو يعد أفضل شرح له وأيسره بين الأتراك كما ذكر حاجي خليفة في فهرسه « كشف الظنون » . وقد نظم سعدى البستان بالفارسية ، ولاحتجابنا عن بلاغة الأصل كان أعظم معلونا على الترجمة الإنجليزية للأستاذ أ . هارت إدواردز ، وقد ضمنت كثيراً وأنا أوازن بين الترجمة الإنجليزية وترجمة البابين الأولين إلى العربية للدكتور الباحث محمد موسى هنداو ، ثم كتاب « سعدى الشيرازي » بالعربية للدكتور هنداو أيضاً ، وأنست كثيراً بتحليله البستان ، كما أنست بكتاب « قطوف من بستان السعدى » للأستاذ الموقر حامد عبد القادر و « تاريخ فارس الأدبي » A Literary History of Persia للعلامة الكبير بروان وأنست بغيرهما من المصادر في العربية والإنجليزية ، بل كنت آنس في النص الفارسي أحيانا بما فيه من الكلمات العربية ، أو الكلمات الفارسية التي تشبه الكلمات الإنجليزية في الجذور .

وأبيات البستان من الشعر « المثنوي » مثل « الأنبيات » وصائر المنظومات التعليمية في العربية ، حيث تتفق القافية بين شطري كل بيت ، وتجدد في البيت التالي لتسهيل إطالة النظم ، وكذلك الأبيات كلها من البحر المتقارب (فعولن ثماني مرات) وهو وزن صالح للشعر القصصي Epic Poetry ، ويتكون البستان من منظومات ، والمنظومة فيه قد تطول فتربو على مائة بيت ، أو تقصر فتكون بيتين ، وبعض قصص البستان من حياة سعدى أو من مسموعه أو ابتكاره ، وشخص كل قصة في البستان مناسبة لقصتها مؤدية لمعانها ، سواء منها الشخص أو الإنسانية أو الحيوانية أو الجهادية .

شذور منها

١- بسم الله الرحمن الرحيم ، المنعم الذي أبدع العالم ، الحكيم الذي وهب الإنسان البيان . لا كرامة لمن حول وجهه عن بابه . ملوك الأرض يخرون أمامه خاشعين ، لا يعجل بالنقمة من عصاته ، ومن تاب غفر ذنبه . الكونان معاً قطرة في محيط علمه . لا يغفل ذنوب عباده بل يسترها بحلمه . بسط على وجه الأرض مائدة كرمه للأصدقاء والأعداء لينالوا منها على السواء . ليس كئله شيء . ملكوته أبدى . وضع تاجاً على رأس بعض ، وأنزل آخر عن عرشه إلى الأرض . من وراء الحجب يرى كل شيء ، وبكرمه يستر كل الخطايا . حتى الشيطان رأى مائدة كرمه فسأله نصيبه منها . قريب من المنبوذين ، مجيب لدعاء المحزونين ، من لا ذا شيء خلق كل شيء . من ذا الذي يستطيع كشف أسرار صفاته ؟ وأي عين تنفذ إلى نطاق جلاله ؟

٢- لا تظن يا سعدى أن أحداً يسعه السر في طريق الطهر إلا على آثار محمد ، فهو زعيم الأنبياء والهادى إلى سبيل النجاة ، وشفيع البشر ، وسيد الموقف يوم الدين . بأى مناقبك يستطيع سعدى أن يحيط بها النبي ؟ رحمة الله وسلامه عليك وعلى صاحبك أبي بكر المريد ، وعمر مذل الشيطان المريد ، وعثمان المهجد وعلى الفارس . إلهم ، بحق بنى فاطمة إلا فتحت لى بمقالة الإيمان .

٣- جيت كثيراً من الأقاليم ، وأنفقت الأيام في صحبة كثير ، وجنيت المتعة والنفع في كل ركن ، وقطفت السنابل من كل حصاد ، غير أنى لم أجد كأهل شيراز - على موطنهم نعمة الله - فروابطى بهم جذبت قلبى إليهم من الشام وبلاد الترك على بعد ، وأسفت أن أعود إلى أصدقائى من بستان العالم صفر اليد ، وتفكرت : « يعود السائحون بسكر مصر هدية لأحبائهم وأنت لا تملك سكرآ ، وعندك كلمات أحلى منه ،

ووجهتنا في هذه « الخلاصة » تلخيص جملة المعاني في كل قسم على حدة ، مع الاستثناس ييسر من الصور التى تمثل للقارئ ما خامر مريرة هذا الشاعر من المواجه ، مع نقل جمل وشذور موجزة كما هي ، ولا سيما مقدمة كل باب ، لأن هذه المقدمة أكثر تمثيلاً لمعاني الباب وأدل على اتجاه الباب كله ، وقد آثرنا نقل بعض النصوص خلال « الخلاصة » لنخفف حجابنا بين سعدى وقارئه ، فلسان المبين - كسعدى - أقدر على بيان مواجهه من لسان غيره ، وطريقتنا المفضلة في فهم إنسان أن نسمع منه أكثر مما نسمع عنه ، فهو بنفسه أخبر ، وكلامه عنها أبصر ، ولو حاد عن الصواب أو قصر ، ساهياً كان أو عامداً ، وحائراً أو قاصداً ، ولا يفهم أثر فنى قبل الاتصال بصاحبه من خلال هذا الأثر ، ولا بد للقارئ أن يتقدم إليه خطوات ليلقاه في وسط الطريق ، فيستشعر الأثر في نفسه كما شعر به صاحبه ، ولا بد أن يتمثله مثل صاحبه ، ويراه من حيث رآه وكما رآه ، ليدرك ما قال وما لم يقل على السواء . ويكاد يكون من تحصيل الحاصل أن نشير إلى أن خلاصتنا لا تغنى في تمثيل الديوان إلا ما تغنى قبضة من الثمر والزهر عن ربيع البستان ، وإن أمعن مجتنيها في الاختيار أشد امعان ، وبلغ من الخبرة بما لديه غاية العرفان .

ثالثاً - الخلاصة

مقدمة البستان

معانيها

تبدأ باسم الله وحمده بما هو أهله ، ثم مدح النبي والخلفاء الراشدين ومناشدة الله حسن الختام بحق أبناء فاطمة . ثم تبين سبب نظم الكتاب وأقسامه واهدائه إلى الأتابك أبي بكر بن سعد أمير فارس ، مع مدح هذا الأمير وولى عهده .

السموات . وابنه ولي التاج والعرش شاب تفتح له الحظ
وأشرق القلب ، فتي في الهمة ، شيخ في التدبير .
خير ما أثمرت تلك الدوحة العلية ، فهو كأيبه حمى
الدولة ، منصور على الأعداء ، وقاهما الله سوء .

الباب الأول — في العدل

معاني الباب

خصص سعدى هذا الباب بالأمراء وأمثالهم من
الحكام وهو على طريقة الربيع ضرب لهم المثل بمن
سبقوهم من الحكام الأخيار والأشرار ووضح عقبي
هؤلاء وهؤلاء ، وقد يستطرد خلال قصصه ، بنصائح
مباشرة أو غير مباشرة يعمهم بها ، أو يخص الأتاك
أبا بكر الذي أهدي إليه الكتاب ، أو يمدحه على حسن
سياسته ، أو يدعو له بخير .

وقد حدد للأمير صلته بمواطنيه ومن حولهم :
فحدد له سياسته الواجبة مع نفسه ورعيته والوافدين
عليه ، وسياسته مع عماله وجيشه وجيران دولة ، في السلم
والحرب . وألزمه في السياسة رضا الأمة عنه ، ومسئولية
أكبر وأثقل هي رضا الله . فقد يرضى أمته بالخداع ،
ولكنه لا يرضى الله عالم السرائر إلا بالاخلاص ، فإذا
فرغ من حساب الأمة بسلام ، بقى أمامه حساب
الله ، وهو بلاء أعظم ، ولا مفر منه .

والأمير الأمثل عند سعدى هو عمر بن الخطاب
مضرب المثل في العدل والقوة واللين ، والإحاطة
بمصالح الرعية ، وبذل أقصى الجهد في حياتها .
ومرضاتها ومشورتها ، دون غفلة لحظة عن حساب الله
مهما يبذل في خدمتها . ومن شعوره الكامل بتبعاته كلها
يستمر شعوره بالتقصير ، فلا يبطر ولا يتجبر ، ولا

وتسرك لا يطعم ، ولكن عارف الحق يقبضونه في
احترام . . . وحين شيدت صرح الثراء زينته بعشرة
أبواب تربوية : أولها في العدل ، وثانيها في الإحسان ،
ثالثها في العشق ، ورابعها في التواضع ، وخامسها في
الرضا ، وسادسها في القناعة ، وسابعها في التربة ،
وثامنها في الشكر ، وتساعها في التوبة ، وعاشرها —
وهو ختام الكتاب — في المناجاة . وفي سنة خمس وخسين
وسمائة من هجرة النبي حفل الكثر بجواهر البلاغة .
إن الكساء من حرير صيني يحتاج إلى حشو من قطن ،
فاذا كنت من طلاب الحرير فلا تغضب ، وكن كريماً
بالصفح عن القطن ، فقد سمعت أن الله الرحيم يعفو
يوم الدين عن الخطاة من أجل الأبرار ، وإذا وجدت
خطأ في كلمتي فكن كذلك ، وإذا أغضبك بيت بين
ألف بيت تسرك فأمسك عما تجد من ذلك . لا مرأ أن
توالفي في فارس ليست إلا كالمسك في أرض ختن (١) .
سعدى يقدم الورد إلى البستان في غبطة ، وشعره كالتمر
حلو غلافه ، فاذا فتحته ظهر صخره (٢) .

٤ — ومع رغبتى عن مدح الملوك دوت هذا
الكتاب باسم ملك خاص ، لعل الأتقياء يقولون :
« سعدى الذى فاق غيره في البلاغة قد عاش في عهد
أبي بكر بن سعد ، وأنا فخور بعهدك كما فخر النبي
بمولده في عهد أنوشروان العادل . فما ولي بعد عمر
كهذا الأمير في عدله وتقواه . فمن أراد ملجأ من
العوادي فلا ملجأ له غير دولته ، إنه معزز بالله ، متواضع
لخلقه ، قوة الضعيف ، وعدل المظلوم ، وعون المحتاج .
وبهذا الكتاب سيبقى مذكوراً بقاء الشمس والقمر في

(١) مقابلة مشهورة بكثرة المسك وجودته .

(٢) أى ظاهره حلو لطيف ، كى يقبل ، وباطنه صلب
شديد ، ليفيد ، وهكذا كل دعوة إلى الاستقامة ومعصية الأهواء .

يفتر ولا يتكبر ، ولا يمن بفضل ، لأن الله وحده مصدر الخير فهو المنعم على خلقه بما شاء كرمه .

الحكم بلاء للحاكم والمحكومين . فينبغي للأمير أن يتقى الله في كل نية وعمل ، موقناً أنه أمام الله كسائر عبادہ ، لا يميزه منهم إلا كبر حظه من التبعة ، فليضرع إليه في محنة كالمساكين ، ويستمد منه العون في كل مسعى ، لأنه بغيره ضعيف ، يبغي ألا يغار من سابقه إلى الحكم ، بل يظهر فضلهم ويحفظ لهم تراثهم ، فهو ذاهب كما ذهبوا ، ولن يبقى له غير حسن ثوابه عند الله ، وحسن أثره بين الناس : ولا يقدم العنف على المشورة والرضا ، وإلا كان جباراً بغيضاً ، ولا يسرع بالعقوبة في موطن ولا سيما حيث لا يدرك الفوت ، وأن يحيط بخفايا دولته وجيرانها ، فالراعي الناصح لا ينام وقطعانه ساهرة تهشها الذئاب ، ولكنه إذا سهر ونفى عنها أعداءها نامت مستريحة سعيدة به ، وليقدم راحة الرعية على راحته ، ولا يتنحى عن خدمتهم ، ولو للنسك والعبادة ، فخدمتهم أفضل من كل عبادة ، وهم مصدر القوة والخير ، فهو شجرة وهم جذورها ، ولا حياة لشجرة دون جذورها ، وكل جذر يقطع أو يجرح يضعفها . وينبغي أن يعطى الأمير كل ذى حق حقه لا يخشى فيه لائمة ، فهو ملجأ الشاكين ، والشاكي لا يقصده حتى يثق بحايته وعدله . وللمحسن مكافأته ليستبق الناس الخيرات ، كما للمسيء جزاؤه ليرتدعوا عن الإساءة ، ولكن على ألا تفرغ العقوبة الناس فتفسدهم ، فلتكن الموائضة على قدر الإساءة ، ولا يعجل بها قبل الثقة من وقوع الإساءة وضررها ، وليتمس للمسيء أعذاره ، فيعفو عنه بعذره أو توبته أو نسخ ذنبه ، وإذا لم ينفع فيه ذلك لزم سجنه . وإذا ثبت أنه شرير نكل به ، ولو كما تحت الشجرة الخبيثة . وإذا

حرك الغريب فتنه ، الدولة نفى عنها ، ولكن لا إلى غير بلده ، والعفو عن الضعفاء أجدر ، وسد حاجة سائل أفضل من فك ألف رقبة ، والظلم رأس الشر ، فكل مكان تمتد إليه يد ظالم لا تفتح فيه الشفاه لابتسام :

وإنما للأمة خراجها ينفق في مصالحها بإقامة العدل والأمن بينها ، وحراسها من أعدائها ، وتبثت مرافقها العامة ، وليس للأمير إلا رزقه بقدر ما يحفظه كأوساط رعيته ، لا لإرضاء أهوائه الخاصة ، وعليه ألا يجبي من خراج في أمة إلا بقدر ما يلزم لكفالة مصالحها ، وأن يحمي التجار الغريباء بروحه ، فهم يروجون السلع بين دولته وغيرها ، وهم الألسنة بين الأمم ، فإذا حوسنوا نشروا الثناء عليه وعلى دولته ، فكثروا وافدون عليها ، فراجت التجارة واتسعت الأعمال ودرت الأرزاق ، وإذا أسيتوا شنعوا به وبدولته ، فكسدت الأسواق وبارت الأعمال والأرزاق .

وعلى الأمير أن يختار عماله من قوى الأمانة والكفاية بين أهل الرأي والتجربة والحسب والقوة ، فهم أعوانه الذين تعمر بهم الدولة ، فإذا أحسن اختيارهم كان همهم رضا الله ومصلحة الرعية ، وإذا أساء اختيارهم أفسدوا وكان همهم تمليقه ، وأسرفوا في امتصاص دماء الخلق ، وهتك حرمتهم ، من أجل أهواء أنفسهم وأهوائه ، وليحذر تولية السفلة ، فالفلس من الحسب لا يخشى حاكمه مهما يرهبه ، ولا تجديبه طاعته غير الإساءة . وعليه أن يرصد على ولاته رقباء أمناء عقلاء مع الحذر من اجتماع الوالى والرقب عليه ، وليكن لكل مهمة عامل واحد منعاً للاهمال والخيانة ، وهذا مع استمرار الرقابة ، فالقافلة في أمان طالما حذر اللصوص بعضهم بعضاً ، ومن عزل لتقصيره نظر في أمره بعد أجل لاستصلاحه ، ولا يجوز سماع الوشاية بعامل دون بينة ،

كما لا بد من مداومة الإحسان إلى العامل المحسن بعد تركه الخدمة .

ولا بد للأمير من رعاية جيشه في السلم . فجنده عدته في الشدة . وإذا لم يكرم الجندي في السلم لم يرخص نفسه في المعركة . ولا بد من أن يختارهم ويجربهم للتحصن بهم من العدو . وأن يكسبهم بالمال والمودة . فلا فلاح للإمارة بغير رعاية المحاربين وأهل الرأي . ومن الحكمة دفع العدو بالسياسة والمخاسنة قبل استعمال القوة ، فإن خاب الرأي حقت القوة . ولا بد في الحرب من التعويل على الشجعان فلا يغلب الأسد إلا أسد ، ويستشار أهل الحنكة والتجربة من الشيوخ ، فهم أنفذ في الحرب من الشبان الضارين بالسيوف . ولا يعهد بالأمور الجسيمة إلى الأحداث ، ولا بالحرب لغير أهلها ، ويبعد عنها المترفون ، وإذا تمرد جندي على قائده قتل ، إذ لا خير فيه لأمره ، كما يقتل الهارب من المعركة إن لم يقتله عدوه ، فالهارب لا يضيع نفسه فحسب ، بل يسعى إلى الجيش وأبطاله جميعاً . وأقوى ما يؤلف بين الجند توحدهم في الجنس والمعيشة واللغة . وحذر العدو عند المصارعة واجب كحذره عند القتال ، والبيات أولى بالحذر ، فليكن الجند على تعبئة عند النوم ، كما هم في اليقظة نهاراً . ولا أمان للأمير إذا وقع بين عدوين ولو كانا متباغضين ، فإذا اتفقا وجب المكر بأحدهما لإسكاته ، والقضاء على الآخر ، وإذا لج العدو في خصام وجب سحقه ومخالفة خصمه . وإذا وقع الخلاف في جيش العدو كان ذلك راحة منه ، ولا بد من المحافظة خفية على الرجعة إلى الصلح مع اظهار الإصرار على الحرب . وإذا أسر الأمير قائد العدو حقت الأنفة معه ، فابقاؤه عليه أدل على الفضل ، وأكرم من القتل ، وأولى أن يحمل العدو المحارب على المعاملة

بالمثل ، فيكتفى بأسر من يقع في يده . وإذا فتح الأمير بلداً اكتفى بأسر صاحبها ، وعفا عن رعيته . وأوسعهم عدلاً ورخاء . حتى ينتزع من قلوبهم كل ولاء لصاحبهم بالأمس . ولا فلاح بغير حفظ السر في السلم والحرب . فقد يكون بين الأصحاب جواسيس للعدو ، حتى وجهة الجيش لا بد من كتمانها بالتورية . فقد أظهر الإسكندر أنه يقصد الغرب حين عزم الزحف إلى الشرق .

الباب الثاني — في الإحسان

معاني الباب

سعدى صوفى عملى ، فلباب الدين عنده العمل الصالح مع نية الخير ، ولهذا نجده يعد الإحسان مع الاخلاص : أفضل من الصلاة والصوم مع الطمع والشح والعلوان . والإحسان عنده آية الصلاح الإنساني وثمرته ، وهو حق لكل الأحياء من الناس والحيوان . وهو أوجب لمن هم أحوج إليه ولا سيما طالبيه . ومنهم اليتامى والفقراء والعجزة والمدينون وأبناء السبيل وعامة الجيران وهم أقرب . كيف تطيب لك قبلات ولدك ، واليتيم بجانبك يبكى ولا من يخضنه أو يخفف دموعه ؟ إن جنابات العرش تهتز لبكائه ، وكيف تسعد بنعمتك وأصحاب الحاجات حولك يتلون من الشقاء ؟ . ينبغى ألا تقبض يد الإحسان عن أحد لعصياته الله أو كفره به ، فالله يحتمل في ملكوته العصاة والكفار . وللحيوان حقه فلا يضره أو يتخلى عن نجده إلا قاس ظلوم . وليس من المروءة لإزعاجه ولو بثغيه عن قطيعه . فمن علقت به نملة إلى غير موطنها حق عليه أن يردّها إلى سربها في موطنها . والإحسان أقوى دافع إلى تأليف القلوب ، وأكبر مطهر لها من الرذائل ، وقد

الباب الثالث — في العشق

معاني الباب

هنا يكشف سعدى جانباً من أعظم جوانب نفسه وعقيدته ، كما يكشف كثيراً من آرائه في الله والمعرفة والوجود والقيم ، فيلتقي كثيراً بالفياسوف أسبينوزا لإمام القائلين في العصر الحديث بوحدة الوجود .

وهو يقسم الناس قسمين : أهل الصورة الواقفون من الأشياء عند الظواهر ، وأهل المعنى الواغلون إلى البواطن . الأولون تربطهم أهوائهم بعروض الدنيا ، فهم عيان محجوبون عن الحقائق بزخارفها المبهجة ، مقيدون بمجالاتهم في مناهات الأباطيل . والآخرون يحاولون قمع شهواتهم وتصفية نفوسهم — بالرياضة والمجاهدة وإسعاد الخلق ، حتى ينجلي لبصائرهم لباب الحقيقة في أصلها ، ولا تزيدهم الصعوبات إلا تهافتاً على الجهاد إليه في عزيمة وصبر . ملأ الله نفوسهم فهموا في حبه شهداء لجماله ، فهم في الله وبالله والله ، يجدونه في كل شيء ، وهذا سر قوتهم وسلطانهم وإن ظهروا ضعافاً مساكين . وكل همهم في الدنيا الرجوع إلى الله فأنين في الإيمان به وخدمة خلقه ، للاتصال به ، والاتحاد معه بالحبة . وليس هناك إلا وجود واحد حق هو الله ، فالعالم إلى جانبه صورة زائفة باطلة .

من مقدمة الباب

سعيدة أيام المفتونين بحب الله ، سواء كانوا حزائي لانفصالهم عنه ، أو مقتبطين بوصالهم في حضرته . هم صعاليك يفرون من سلطان الدنيا ، وعلى أمل لقائه يشربون خمر العذاب ، فذلك خير لهم وإن بقوا صامتين ، وما في الصبر عن تذكر الله خير . فسوسة الشجرة حلوة

يخضع الإحسان من العدو ما لا يخضعه السيف ، ويربط الحيوان إلى صاحبه أشد مما تربطه سلاسله . فإذا زاد الإحسان الشرير شراً حق الإمساك عنه . وليس يعد من إحسان المرء إلا ما يعد به يده ، لا إحسان أهله عنه . ولا مروءة لمن لا يعمل من أجل الرزق ويحسن القيام عليه ، ويدخر من السعة للضييق ، حتى يكفى نفسه وأهله ذل السؤال ، ويبذل الفضل للمحتاجين ، وليس يأكل من كد غيره إلا مخنث . والنية قبل العمل في كل إحسان ، فالبذل للمرأة رذيلة تحبط أثره .

من مقدمة الباب

إذا كنت عاقلاً فاقصد إلى جوهر الحق ، فهو دائم والقشور فانية ، ومن ليس ذا معرفة ولا كرم ولا تقوى فليس إنساناً إلا بصورته . إنما ينال في سلام تحت التراب من بث الطمأنينة في القلوب . انفق ذهبك ومتاعك فالرياح ستذهب به من قبضتك ، افتح باب كنزك الآن فلن يكون المفتاح غداً في يديك . وإذا شئت انقضاء الأمل يوم القيامة فلا تنس المتألمين حولك . لا ترد الفقير عن بابك صفر اليد ، خشية أن تدور غداً على أبواب الغرباء . ولتسد حاجة غيرك خشية أن تحتاج غداً إلى عون الآخرين . أو لست تبذل إلى معبودك ؟ . . . فلتكن إذن كريماً ، ولا تلو وجهك عن يبتهلون إليك .

قصة في فعل الخير مع الأشرار

قالت امرأة لزوجها « لا تشتري الخبز من الخباز الذي في شارعنا بل من السوق ، فانه يريك القمح ويبيع لك الشعير ، ولا عملاء له غير أسراب الذباب » فأجابها : « يا نور حياتي ، لا تعبني بخيله ، فما أقام هنا إلا أملاً في معاملتنا ، وليس في المروءة أن نخيب أمله قينا . . . أسلك سبيل أهل الحق ، وإذا نهضت على رجلك قد يلك إلى العائرين :

كثرتهم من يلد الصديق . والأسرى في حبائل حب الله لا يبحثون عن مهرب . إنهم يعانون الملام ولكنهم في وحدة تأملاتهم ملوك ، وطريقهم مجهول . هم كالفراس يتهاقون فيحرقون أنفسهم في نار الحب . معشوقهم في صدورهم وهم مع ذلك يبحثون عنه . والينبوع بقرتهم وشفاهم تحرق ظمأً إليه .

من حديث بالديمومة

حبك يردك جزعاً ثائراً ، وبهذا الاخلاص تضع رأسك عند قدم حبيبك لتنسى العالم ، وحين تهون الثروة في عينك يستوى لديك الذهب والتراب . تقول أنه ساكن في عينيك ، وحين تغلقهما يكون في رأسك ، وحين يطلب حياتك تضعها في يديه ، وحين يشهر سيفه على رأسك تمد عنقك إليه . هكذا يورث الحب الأرضى هذه الخيرة ، ويطلب هذه الطاعة — فهل تعجب للسالكين في طريق الله حين يفرقون في محيط الحقيقة ؟ . . . لأنهم في ذكرى حبيبهم يستدبرون العالم وهم سكارى بالساقى الذى فظهم فأهرقوا الخمر . لا دواء يشفيهم ، فلا أحد يعرف آلامهم . بصيحاتهم يقتلعون الجبال ، وبتأوهاتهم يبددون الممالك . وبكاؤهم ليلاً يغسل من عيونهم رغبة النوم . هم غرقى في بحار الحب ليل نهار ، فهم في وهلهم لا يميزون بين ليل ونهار .

الباب الرابع — في التواضع

معاني الباب

لينظر المرء م خلق ، حتى يتطهر من الغرور والعجب بما أوتي من سلطان أو مال أو جاه أو صحة أو جمال أو ذرية ، فكل ذلك من فضل الله عليه ، لا ثمرة جهده فحسب . وكل ذلك من متاع الدنيا وهو زائل ، ولا حظ من الكرامة لتناحها إلا بما يهيء للعمل الصالح . والدنيا

ذات غير : قرب هابط علا ، ورب عال هبط ، والحسنات والسيئات محفوظة .

ولا يغتر التقى بتقواه ، أو يتعالى على الخطاة ، فالتواضع من آيات التقوى وهي تنافي الجهل والخيلاء . ولا يغتر العالم بعلمه ، فغروره به آية فراغه وعقمه ، والعلم إذا خامر النفس هذياً . خلق الله البشر من أصل هين ، فبواهم يفضلهم أعلى مكانة ، فالتواضع كان ولم يزل طريقهم إلى الرفعة . ومن داخله الغرور مسخه فأذله . وكلما زاد فضل الله على امرئ كان تواضعه أجدر وألزم . ومن النقص ازدراء الضعاف والجهلاء والمساكين ، ومن الحماقة الاستهانة بالعصاة ، فباب الرحمة مفتوح دائماً أمام كل تائب ، والحواتم غيب ، ورحمة الله تسع كل شيء . وآية المروءة الساحة ، فليسط امرؤ كنف عطفه للخلق جميعاً ، فيبارك أقل فضلهم ويقبل عذرهم ويحتمل سوءهم ، ويتجاوز عن خطاياهم راضياً شاكراً لله . وليكن طالب حق وحكمة حيث وجدها ، قرب جاهل أو غريب يصيب حيث ينحطى العالم أو المحرب . والله وحده مبدع الخلق وحافظهم ومدبرهم كما اقتضت حكمته ، ومن ورائهم علمه ، وهو وحده الديان .

من مقدمة الباب

أنت — يا مخلوق الله — من التراب خلقت ، فينبغى أن تكون متواضعاً كالتراب . لا تكن جشعاً ولا طامعاً ولا صلب الرأس . إنك من التراب . فلا تكن كالنار : عندما ترفع النار رأسها الخفيف كبرياء يخفض التراب رأسه تواضعاً . ولهذا كانت النار متجبرة والتراب وديعاً . خلقت الشياطين من النار وخلق البشر من التراب .

قصة عمر والسائل

سمعت أن عمر في خلافته مر بمكان ضيق فوطئ قدم سائل مسكين ، فعنفه السائل قائلاً : « أو أنت

أعنى ؟ » فأجابه متعطفًا : « لست أعنى ، وقد آذيتك بلا علم فسامحني » . إذا اتقيت حساب الله فاغفر خطايا من يخافك ، ولا تجحف برعبتك أيها الجبار ، فهناك جبروت فوق جبروتك .

الباب الخامس — في الرضا

معاني الباب

لم يوث الإنسان من العلم إلا قليلا ، فرب محنة يضيق بها وهي نعمة ، ومتعة يسرها وهي نقمة ، وليس الإنسان وحده في الوجود ولا هو حافظه ، ولا قدرة له على تدبيره ، أو فهم الحكمة من وراء تصاريقه . فليؤمن برحمة الله وحكمته ، وليسلم بقضائه وقدره . للإنسان إرادته وهي من إرادة الله ، وله قدرته وهي من قدرة الله . والتبعة في الوجود على حسب القدرة والإرادة . والإنسان قابل للترقي إلى أعلى الدرجات ، ولكنه يجاهد في حمى الله . وكل شيء من الله وإليه ونسبة شيء إلى غيره مما يחדش الإيمان بأحديته .

من مقدمة الباب

السعادة تأتي من فضل الله لا من قوة الأقوياء . وإذا لم يأت الخير هبة من عليين لم تستطع القوة تحصيله . إن الخلة لا تشقى بضعفها . والنمر لا يأكل بفضل قوته . وإذا عجزت اليد عن بلوغ السموات فلتقبل حظك الذي يأتيك محتوماً . وإذا قدر لحياتك أن تطول لم يقتلك الثعبان ولا السيف . وإذا جاء يوم أجلك قتلك الترياق أكثر من السم .

قصة الطبيب والقروي

لم يستطع قروي أن ينام ليلة لألم في جنبه ، ولما جاء الطبيب قال لأهله : هذا الألم ناشئ عن أكله بعض

ورق العنب ، وأنا أعجب كيف عاش الليلة ؟ فإن سهام التمار كانت خيراً له من تناول هذا الطعام العسر . في تلك الليلة مات الطبيب ، وبعدها بأربعين سنة كان الفلاح لم يزل حياً .

الباب السادس — في الفناعة

معاني الباب

طمع المرء فيما عند غيره من متاع الدنيا آية الجهل والخسة ، وتهافت عليه خليق أن يستعبده وينفر منه أقرب الناس إليه . والسعادة ليست في الجاه أو السلطة أو المال ونحوه من متاع الدنيا بل في الفضيلة . وطريق الفضيلة كبح النفس والبدن عن الشهوات المذلة . وقد يكون الملوك والأثرياء ونحوهم أكثر شقاء من المساكين . والنفس قابلة للتأديب بالرياضة والمجاهدة حتى تنصرف إلى ما هو أولى بها وما هي أولى به . ومن قنع بيسيره سد حاجته فكفاه ، ومن مد أطاعه لم يكفه شيء . فكلما حاز مطلباً تفزع إلى غيره ، وإن لم يزد سعادة . والأطاع حبال المعاطب ، وإن كانت في ظاهرها الكفيلة بتحصيل المطالب . ومن طلب السعادة والسلامة فليطهر نفسه من خبائث الشهوات ، وعيشه من خبائث الموارد . ويقدر ما يترف المرء تطمس بصيرته ، وكما يردع غواياته يفتح قلبه وترتفع فضيلته فيقرب من الله . والله لا يرزق خلقه على قدر كرامتهم عنده أو سعيمهم بما عندهم من حول وحيلة ، ولا يحرمهم هوانهم عليه أو عجزهم عن المعاش ، فهو مصور الأجنة في الأرحام ، ومقدر آجالها ، وكافل أرزاقها ، بفضلته الشامل ، فلا تضيق مروءتك بالأطاع الفارغة .

من مقدمة الباب

لا يعرف الله ولا يعبد من لا يقنع بحظه ، فقل للطاع : « الفناعة غنى » أيها القلق اسكن فالعشب لا

ينمو على الصعيد الصخرى المضطرب . إذا كنت إنساناً
تحس فلا ترفه جسديك ، وإلا أتلفت ذاتك . العقلاء
يطلبون الفضيلة ، ومرفه جسده خلو من فضل . الأكل
والنوم دين الحيوانات ، واحتضانه دأب الحمقى .
سعد امرؤ ذو وجه ينشط خلال تأملاته ، فيعد نفسه
للمرحلة الأخيرة عن طريق معرفة الله . ومن لا يميز بين
النور والظلام يستوى عنده وجه شيطان ووجه حورية .
كيف يستطيع الصقر أن يطير إلى السماء وجناحاه
مرتبطان بحجارة الأطعام . اهتم بالعبادة أكثر من الطعام
تصر ملائكة . ابدأ بمعرفة أخلاق الإنسان ثم فقه عن
خصائص الملائكة . حسبك من الطعام ما يسد جوعتك ،
فكيف سبب الخيرات من لا يستطيع من نعمة أن يقتبس .
من ملأ بطنه طعاماً خلا رأسه من الحكمة . والفريسة
لشراستها تقع في الشرك .

قصة ملك خوارزم

في بكرة صباح زار طماع ملك خوارزم ، وسجد
له مرتين ، فسأله ابنه : « يا أبت ، أوم تقبل أن مكان
الحج مكة ؟ فلم تكرر السجود اليوم أمام الملك ؟ » .
القناعة ترفع الرأس . فاذا امتلاً طمعاً لم يرتفع أعلى من
الكفن . ومن طوى بعض شحه استغنى عن أن يتملق
أحدأ بقوله : « أنا عبدك وخادمك » . والسؤال كفيل
أن يطردك من كل مجلس ، فانفه عن نفسك حتى
لا تطرد .

الباب السابع — في الترية

معاني الباب

سعدى صوفى عملى إنسانى ، فالفضيلة مطلبه الأول
وهي عنده إنسانية بل كونية ، أو هي صلاح إنسانى كونى
لا قومى ولا وطنى ولا عرقى ولا معاشى ، والإنسان
أولاً قائم في مملكة هي العالم كله ، والله صاحبها ومدبرها

فهو أولاً فرد في رعية الله عامة . ثم هو فرد بين الناس في
أمة أو جماعة أو أسرة ، وقد يكون أباً أو ابناً أو زوجاً
أو صديقاً . . . وله في كل وجه من هذه الوجوه حقوق
وعليه واجبات بحسب ذلك الوجه .

والتقوى قوام صلة المرء بربه وبخلقه ، فينبغي أن
تكون باعث كل نية وسعى . ومبدأ الفضيلة — قبل
المعرفة أيضاً — العفة ، أو كبح شهوات النفس والجسد
بالرياضة والمجاهدة حتى يملك الإنسان أمره ، وتتجلى
الحقائق لبصيرته بالعلم والحكمة . وليس كالشهوات
موجباً للضلال عن الخير والحق . وينبغي للناس أن
يتواصلوا على أساس المعاني الجميلة التي يتوخاها كل
منهم في نفسه وغيره ، لا على أساس فتنة المظاهر أو
المنافع العاجلة . ومن الواجب اسداء الخير والعون لكل
ذى روح .

كما ينبغي اجتثاث كل قول أو عمل يفسد المودة بين
الناس كالظلم والسرقة والفظاظة والغيبة والغيرة والحقد
والحسد والطمع والترف والبغاء . وإن الرذائل الخفية
شر من الظاهرة : كالغيرة فهي أقبح من السرقة ،
وكافشاء السرقة يثير فتنة . والتحام الأمة في حرب
مع عدو أهون من انتشار الأراجيف وهرج العامة .
ومن أودع أحدأ سرأ فافشاء فهو أحق منه باللوم . وقولة
السوء دون ضرورة — ولو بالحق — رذيلة . والغيرة
شنة حتى لمن هم مضرب المثل في سوء كالحجاج الذي هو
مثل الظلم الشرود . وليس يتبع عيوب غيره إلا معيب .

وينبغي للمرء أن يتوخى في الزوجة عفتها وطاعتها
وحسن تدبيرها ولين كلامها ورعايتها أمر بيتها ، فكل
ذلك كفيل أن يطيب عشتها ، أو يحبها ، ويغري
باغتفار تقصيرها ، ولولم تكن جميلة ، وعلى المرء أن
يثق برجولته قبل الزواج ، وأن يتجنب حسان الغلمان
ونساء غيره ، فأهله أطيب له ، وجمال المرأة أو جواهرها
أو مالها بلاء مع سوء خلقها وتطاولها . والسجن أحب

من بيت تسوده الشحنةاء . ولتلتزم المرأة بيتها ، وتتجنب معاشره الغرباء .

كما ينبغي تعهد الولد وحسن القوامه عليه منذ الصغر ، ليحفظ ماضى أبيه ، فيبر الولد مع تجنب تدليله ، لأن تدليله مفسده له ، وليبعد عن صحبة الأشرار اتقاء عدواها ، ويمنع من الاختلاط بالنساء منذ العاشرة ، ويتقن بالمعرفه والحكمة ، ويعلم حرقه يرتزق منها في معاشه ، ولو كان له من أبيه كنز قارون . فالكنز الموروث قد يضيع ، وكيس الحرقه دائماً مليء . والولد الفاسد خير أن يموت قبل أبيه ، ومن ربى ابنه على الاعتماد على نفسه كفل حريته فلا يكون أسير أحد .

من مقدمة الباب

من يكبح هواه عن الرذائل أعظم قوة من رسم وسام . وليس أحد من خشية عدوه كما تكون أنت عبداً لشهواتك . نزعات السوء في سريرتك كالدم في عروقك وإذا غلبتك أهواؤك استبدت بسلطانها عليك حكماً وثورة ، ولكنها تستسلم حين ترى قبضة العقل المدرعة . لا يتجول أهل الرية ليلاً حيث الحراس ساهرون . والرئيس ان لم ينكل بعلوه أضاع أمامه سلطانه . وكلمة واحدة تغنى إذا كان الإنسان يعمل بما يقرأ أو يسمع .

حديث في النجيمه

لا تقل الشر في الخير ولا في الشرير ، فتخطئ في حق الأول وتكتسب عداء الأخير . من يذم غيره فانما يكشف عورات نفسه . وإذا ذممت أحداً فأنت مذنب ولو كان ما تقول حقاً .

من حديث في الزوجه

الفقر ملك إذا كانت له زوجه مطيعة عفيفة . لا كآبة مع متاعب النهار إذا وجدت في دارك من تمسحها عنك ليلاً . إذا كانت المرأة طاهرة لينة اللسان

فلا يسأل : أجميلة هي أم قبيحة . وإذا كانت خيرة الطبع فهي أرضى من الجميلة ، لأن اللطف يستر زحام العيوب . تجنب الحورية الرديئة الطبع . حرم نعم عليين من كانت له امرأة سيئة ، ولا متخذ منها إلا الله . السجن أفضل من بيت تسوده الشحنةاء . والرحيل عن البيت سرور إذا كانت قعيدته امرأة رعناء . والسعادة محجوبة عن كل بيت يعلو فيه صوت الزوجه صوت زوجها . وإذا عرفت زوجتك طريق السؤال فاكبحها ، أو كن قعيد بيتك كأمراة . احجبها عياء في محضر الغرباء ، وإذا هي تركت بيتك فالى القبر . واتخذ زوجه جديدة كل ربيع فتقوم العام الماضى لا يؤدى غرضاً . وهشيك حافياً خير من سعيك في حذاء ضيق .

الباب الثامن — في الشكر

معاني الباب

ينبغي ألا ينقطع المرء عن شكر الله جزاء نعمه ، ومهما يشكره فهو عاجز أن يفهم ما هو أهله من شكره . والشكر من أسباب دوام النعم . وخير وسائله إسعاد خلقه بعمل صالح ولو كان هيناً . فأهون العون عند محتاجة عظيم ، وخير البر أعجله . وليس يعرف قدر نعمة إلا المحروم منها . ولينعم المرء كما أنعم الله عليه ، فهو لا يعطى غير ما آناه الله ، لا ما حصله هو بقوته فحسب . نعيم المرء بما عنده قد ينسيه المحروم ، فلا يذهل — أثناء نعيمه — عنه ، أو يترث لحظة في أسعاده .

من مقدمة الباب

لا أستطيع أن أفي بحق الشكر لذلك الصديق ، ولا أعرف أولى منه بالشكر . كل شعرة في جسدى هبة منه ، فكيف أشكره لكل شعرة ؟ الحمد لله الأجل الذى خلق الوجود من العدم . انظر كيف فصلك من الطفولة إلى الشيخوخة في سمت قويم . لقد خلقتك طاهراً

فغش طاهراً ، حتى لا تموت ملوثاً بالذنوب . لا تدع التراب قائماً على المرأة فيزداد الكدر حتى يستعصى على الجلاء . يا عابد نفسك ، لم لا تقصد من يهب يديك القوة ؟ إذا صنعت خيراً بجهدك فلا تعبد نفسك . واعلم أن ذلك بنعمة الله . أنت لا تقوم بمحض قوتك . فالمبدع الخفى هو الذى يهبك كل لحظة .

من حديث بحال المتعيين

إنما يجهل قيمة يوم الهناء من لا يرى الشقاء . الشتاء قاس على الفقير ، والغنى لا يحذره . إذا كنت سريع القدم فاشكر الله حين ترى العرج . ماذا يعرف من قيمة الماء سكان شواطئ جيحون ؟ سل عنه من احترقوا في وقدة الشمس . إنما يعرف قيمة الصحة من أنهكت الحمى عافيته . كيف يطول الليل عليك وأنت ناعم المصجع على سريرك ؟ فكر فيمن يتقل بالحمى . فلا يعرف ملل الليل إلا مريض .

قصة الحمار الحكيم

انقطعت الطريق في صحراء برجل فيكى قائلاً : « من في هذه الصحراء أشقى منى ؟ » فأجابه حماره : أبها الآدمى البليد ، لم يطول نواحك لجبروت القدر ؟ امض — ولو لم تجد حماراً تمتطيه — كى تقدم الشكر على أنك لست حماراً يتمتطيه الناس .

الباب التاسع — في التوبة

معاني الباب

ممرات الحياة وآلامها إلى فناء ، وكل من فيها كذلك ، وإلى الله مصير خلقه جميعاً . والمرء مسئول عن عمله ، ولا مرد له بعد الموت إلى الحياة لإدراك فائته ، وهو ناقص وخطاياها كثيرة ، ولكن باب التوبة مفتوح دائماً ، ورحمة الله تسع كل شيء .

فليسرع مذهب إلى التوبة النصوح . لأن الغيب سر ، والموت قد يفجأ قبل فرصة جديدة ، وليخجل المرء من ذنوبه ويتب عنها قبل افتضاح خزيه يوم الحساب ، فإله مطلع على الأسرار ولكنه ستار . ولا يستهن امرؤ بذنب — ولو كان صغيراً — أن يرديه ، أو يستعظم كبير ذنب فغفو الله أكبر من جميع الذنوب . والله يحب التوابين ويمد لهم المعونة للصالح . وليس كدموع الندم مطهر للخطيئة . الشقى من نسي الله فأنساه نفسه ، وغرته زخارف الدنيا فأسرته في حبالها حتى خسر نفسه وأضاع آخرته ، وأحزم الناس من استعد بصالح الأعمال والتوبة من الخطايا قبل رحيله إلى الآخرة .

من مقدمة الباب

يا من أفنيت سبعين عاماً من حياتك ، ربما كنت غافلاً تلك الأيام التى ولت مع الرياح ! غرتك مطالب الدنيا فلم تتخذ الأهب للرحيل إلى ذلك العالم ، إذ باقى إليك . وفي يوم الدين — حين تهب سوق الفردوس — سيميز كل امرئ بمكانه على حسب أعماله . فإذا كنت ذا كنز عظيم من الصالحات كانت صالحاتك هى ثروتك في الحساب ، وإذا كنت مفلساً فهو خزيك . وإذا كنت قد أضعت خمسين عاماً فاعتد سنواتك الباقية هبة فاخرة . وإذا كنت لم تزل قادراً على الكلام فلا تغلق شفئك كاللوقى عن اللهج بحمد الله .

عظة

الحياة طائر اسمه النفس وحين يفر الطائر من القفص لا يعود إلى الأسر . اعتبر ، فالعلم باق ولكن لمدة ، وإن لحظة تنفق في حكمة خير من عمر في حماقة . لم إذن نربط عقولنا بهذا الخان حيث تسريح القوافل ؟ أحبابنا مضوا ونحن لم نزل في الطريق . وبعدها سبقى الأزهار يانعة في الحديقة ، ويستمر الأصحاب في المجلس معاً . وحين تبلغ شيراز ألا تنظف نفسك من

غبار الطريق ؟ يا من تدنست بتراب المعصية ، ما أسرع ما ترحل إلى مدينة غريبة . إليك وتطهر بدموعك من خطاياك .

الباب العاشر — في المناجاة

معاني الباب

العبادة بجوهرها لا بشعائرها . والمعلول فيها على الاخلاص لا المعاودة ، وكل عبادة قالى الله منتهاها ولو أقام العابد لجهله أو غفلته وسيلة بينه وبين الله . والله صمد سميع بصير ، والأعمال عنده بنيات ، وعلمه محيط بخفايا السرائر من وراء شكول الظواهر ، وهو قريب إلى داعيه : يحجب دعوته ، ويغفر زلته ، ويكشف مخنته ، ويبسط عليه حمايته ، ويحقق رجاءه ، ولا يحاي غيره ولا يجيب .

من مقدمة الباب

قم ترفع أيدينا في مناجاته ، فإنها غداً ستكون عاجزة في التراب . لا تظن أن تضرعاتنا ترتد خائبة أمام باب الرحمة المفتوح أبداً . يا رب اشملنا بخنانك ، فالذنوب أوغلت بين عبادك . أيها المنعم ، أنت بكرمك احتملتنا وبعطايك ورحمة حبك أقمتنا . وإذا فضلتنا على سائر

خلقت فأملنا أن توثقنا العظمة اللائقة بمكانتنا في العالم . رب ، لا تصغرنى من أجل عظمتك ، ولا تخزنى بخطاياى . ولا تسلط أحداً على ، فخير لى أن أنال العقاب من يديك . وحسبى الخزي فى حضرتك فلا تخزنى أمام رفاقي . إذا هبط ظل رحمتك على ، هان جلال السماء أمام عيني . وإذا وهبتى تاجاً رفعت رأسي فارفعني حتى لا يزدريني أحد .

قصة وثني

ولى أحد عباد النار وجهه عن العالم ، وربط حقويه لخدمة صنم . وبعد سنوات حلت به نكبة ، فبكى عند قدمى الصنم ضارعاً : « أيها الصنم ، لئى بائس فأعنى ، ومتعب فارفق بى » ، واستمر طويلاً فى ضراسته الحزينة بلا جدوى . كيف يستطيع الصنم أنجاز رغبات إنسان ، وهو عاجز أن يدفع ذبابة عن نفسه ؟ نحسر الوثني وقال له : « يا أنت قدماءك مربوطتان إلى الضلال ، ومن الحق أن عبدتك سنين . أنجز رغباتي وإلا طلبتها من الله » . وبينما وجهه ملوث بالتراب عند الصنم أنجز المهيمن رغبته . وسمع هذا رجل تقى ، فحجل ، فسمع صوتاً من عاين فى أذن سره قائلاً : « هذا العجوز صلى أمام الصنم فردت صلاته ، فإذا رد فى مقام الله فما الفرق بين الصنم والله الحى القيوم ؟ » .



فاوست بجوته « الجزء الأول والثاني »

بمعلم

الدكتور محمد عوض محمد

مكانة المؤلف وأهم آثاره

في شهر مارس من عام ١٨٢٣ أرسل الشاعر الإنجليزي الشاب بيرون رسالة إلى الشاعر الشيخ جوته . وكان بيرون في طريقه إلى بلاد اليونان حيث قضى نحبه مجاهداً في سبيل تحريرها من النير التركي . قال في رسالته : « لئن قدر لي أن أعود من رحلتي هذه لأبادرن بزيارة وعمار (حيث يعيش جوته) لكي أرفع فروض الولاء الخالص ، كواحد من الملايين المعجيين بأمر الأدب في أوروبا غير منازع » .

ولئن كانت هذه عبارة أملاها حماس شاب معروف بشدة الحماس بل والاندفاع : لأنها على كل حال كلمة ردها غيره ممن عرفوا بالتؤدة والهدوء . ومع ذلك إذا كنا نرى أن وصف جوته بأنه أمير الأدب في أوروبا في العصر المشار إليه ، لا يخلو من الغلو ، فلا بد من التسليم بأنه أكبر رجال الأدب الألماني في ذلك العصر وفي كل عصر ، لم يسبقه ولم يخلفه من يدايه .

كذلك يسهل التسليم بأن أعظم إنتاج أدبي لأعظم شعراء ألمانيا هو كتابه فاوست . وهذا أمر لا يمكن

أن تختلف فيه الآراء . إن الناس ربما اختلفوا في مسرحيات شكسبير ، وهل أعظمها هملت أو مكبث أو عطيل أو الملك لير ، أو غيرها ، غير أن أحداً لم يحاول أن ينكر أن فاوست أعظم أثر لجوته ، وأعظم الآثار الأدبية في ألمانيا كلها .

ولسنا قادرين ، ونحن نقدم للقراء حديثاً وافياً عن هذا الكتاب ، أن نبدأه بذكر مستفيض عن المؤلف ، ذلك أن المجال هنا مخصص في معظمه للتحدث عن الأثر الأدبي نفسه ، لا عن سيرة صاحبه . ومع ذلك فإننا هنا بصدد كتاب صاحب مؤلفه طول حياته . ومن يتحدث عن فاوست مضطراً إلى الإشارة إلى نواح عديدة من حياة المؤلف . فحسبنا الآن ونحن نعرض لسيرة جوته - وإن تكن سيرة شائقة عاطرة - أن يكون حديثنا في كثير من الأجزاء :

لقد ولد الشاعر الألماني الكبير في مدينة فرانكفورت على نهر الماين . في يوم ٢٨ من أغسطس سنة ١٧٤٩ من أسرة متوسطة من الناحية الاجتماعية ، ولكنها ميسرة الحال من الناحية المالية . ولذلك لقي المولود كل عناية

في تنشئته وتثقيفه في منزله أولاً ، ثم في جامعة ليدسك حيث قضى عاماً وبعض عام ، ثم أعاده المرض إلى فرانكفورت . ولزم فراشه عاماً أو أكثر . فلما أبلّ من مرضه أخذه أبوه هذه المرة بجامعة ستراسبورج . وهناك انهمك على الدراسة والتحصيل وكأنه لا يشفى له ظمأ ، وأكسب على مختلف الدراسات العلمية ، ودراسة الطب والفلسفة ، ولم يكن يد من أن يدرس القانون إرضاء لوالده ، الذي سمح له أن يدرس ما يشاء ، على شرط أن يعود من الجامعة بشهادة في القانون .

فستراسبورج هي المرحلة الأولى في التكوين الثقافي والروحي لجوته . وقد التقى هناك بالفيلسوف هرذر Herder ، الذي يكبره بخمس سنوات ، وكان له تأثير غير قليل في التوجيه الأدبي لجوته . ومنه أخذ فكرة الاهتمام بالآثار الشعبية والأساطير الجرمانية . ولا يمضي وقت طويل حتى ترى أثر ذلك في إنتاج جوته لمسرحيته الأولى « جوتس » Götz von Berlichingen

وعاد جوته إلى فرانكفورت وأخذ يتدرب على الأعمال القانونية . ثم قصد مدينة ويتسلار ، حيث محكمة الاستئناف العليا للدولة ، وهناك تعرف إلى سيدة خطيبة لأحد أصدقائه ، وجن بها وجداً وهياماً . وكانت تجربته هنا هي الأساس الذي بنى عليه قصته المشهورة « آلام ورتر » .

وبعد عودته إلى فرانكفورت يزوره هناك الدوق كارل أوجست أمير وعمار فيدعوه لأن يزور وعمار ، ويكرر الدعوة ، فيقبل جوته ويسمح له والده على كره منه . فيقصد وعمار في عام ١٧٧٥ ، وفي نيته أن تمتد إقامته فيها شهراً أو شهرين فإذا هو يتخذها مستقراً ومقاماً مدى الحياة . ولم يلبث اللوق أن ولاه مناصب ذات خطر ، واتخذ عوناً وصديقاً . ولم يمض وقت طويل على جوته في وطنه الجديد حتى أصبحت وعمار كعبة القاصدين من رجال الأدب والفن والعلم . وكان

جوته نجمها الساطع . وقد كان في ألمانيا بقعتان هما روض الفكر البانع والثقافة المزدهرة ، أولاهما برلين التي يشرق فيها فردريك الأكبر . وفي بلاطه تسود الثقافة الفرنسية وبوئه فيها أمثال فولتير . أما البقعة الأخرى فهي وعمار ذات الثقافة الجرمانية ، التي تشرق فيها كواكب ألمانية خالصة مثل جوته وشيار وهرذر وأكرمان . وربما حج إليها الأدباء من جميع الأقطار . ولقد غادر جوته وعمار غير مرة في رحلات في ألمانيا وسويسره وفي إيطاليا ثم لا يلبث أن يعود إلى بيته الجميل في وعمار . فهنا عشه الذي قضى فيه عمره يغرد ويشدو بأبدع الشعر وأعذب ، ويؤلف في العلم ويأتي فيه بمبتكرات ومخترعات . حياة كلها دأب وجد . لم تهدأ ولم تعرف الراحة إلى يوم وافته المنية في يوم ٢٢ من شهر مارس سنة ١٨٣٢ .

» » »

ولا بد لنا أيضاً من إشارة وجيزة لأعمال جوته الأدبية بخلاف كتابه الكبير الذي سنذكره بالتفصيل فيما يلي . لقد عاش جوته عمراً مديداً . وبدأ إنتاجه مبكراً . وكانت حياته مليئة بالإنتاج الذي لا ينقطع حتى الأيام الأخيرة من عمره المديد . والمقام لا يتسع للأفاضة في ذكر مؤلفاته . وحسبنا هنا أن نجمل الإشارة إلى أشهرها دون أن نلتزم الترتيب الزمني .

إن مؤلفات جوته تنظم أربعين مجلداً ومن أهم ما تشتمل عليه ومن أبدعه شعره الغنائي ، أي الأناشيد والقصائد في الوصف والغزل والقصص القصير المنظوم والمنظومات الشعبية من طراز « بلاد » Ballad . وهي تحتل مجلدين كاملين ، وقد اتفق رأى النقاد على أن شعر جوته الغنائي يمتاز بالرفقة والعلوبة . إلى درجة منقطعة النظر ، ولو أن جوته لم يؤلف سوى تلك القصائد ، لكان في هذا ما يكفي لوضعه في المكان الأسمى بين الشعراء « الغنائيين » .

وألف جوته مسرحيات عديدة . بدأها في مرحلة الصبا بإخراجه مسرحية « جوتس » التي سبقت الإشارة إليها ، وهي مستمدة من قصة بطل جرمانى في العصور الوسطى . ثم جاءت بعدها مسرحيات كلافيجو Clavigo وإيجمنت Egmont وتاسسو Tasso وإيفيجينا Iphigenia وغيرها وغيرها . وقد كان جوته شديد العناية بالمسرح في ويمار ، وقد قام هو نفسه بالتمثيل في بعض مسرحياته وفي غيرها . .

وتناول التأليف القصصى المنشور أيضاً ، ومن أشهر ما ألفه في هذا « آلام ورتز » وهو من أول وأشهر مؤلفاته ويصف قصة غرامه بخطيبة صديقه المسماه شارلوت بوف . والكتاب معروف للقارئ المصرى في ترجمته الرشيدة بقلم الأستاذ أحمد حسن الزيات . ولكن أشهر قصص جوته الثرية ، قصة ولهم مايستر Wilhelm Meister ، وهي قصة طويلة تصف حياة المسرح والعاملين فيه . وعلى الرغم من أنها رواية منشورة ، فلها تشتمل على أناشيد وأغان شعرية من أبدع ما أنتجه شاعر . نذكر منها على سبيل المثال القطعة التي تحاكي النظم العربى في التزام القافية والتي أولها :

Nur wer die Sehnsucht kennt
Weiss was ich leide.

ومن العجيب أن هذا المعنى يشابه البيت العربى :

لا يعرف الشوق إلا من يكابده

ولا الصباة إلا من يعانها

والترجمة الحرفية هي : إن الذى يعرف الشوق

هو وحده الذى يدرك ما أعانى .

ويعتبر كتاب ولهم مايستر أكبر إنتاج لجوته بعد فاوست . وقد ألفه على مدى كثير من السنين ، كما هى الحال في فاوست .

وهناك قصة بالشعر على نظام شعر الملاحم : تدعى « هرمن ودروثيا » وقد ترجمت نثراً باللغة العربية . وهى تعد من أروع ما نظمته جوته .

ومن مؤلفات جوته المطولة كتابه عن تاريخ حياته ، بدأه وهو كهل ، ولكنه استخدم ذاكرته القوية ، وما قد يكون لديه من مذكرات ، بحيث أصبح كتابه شاملاً لتاريخ حياته كلها . وقد سماه « الحقيقة والخيال » Dichtung und Wahrheit احتباساً من أن تكون ذاكرته قد خانت في بعض شئون صباه وشبابه .

وفي ختام الحديث عن أعمال جوته لا بد أن نشير إلى ديوانه الشهير المسمى « الديوان الشرقى الغربى » Westöstlicher Diwan . فإن جوته بعد أن تجاوز الستين أبدى اهتمامه بالأدب العربى والفارسى بصورة جدية . وأخذ يستعين بعدد من المستشرقين على فهم بعض النصوص الأدبية الهامة ونصوص القرآن الكريم . وانتهى به الأمر إلى تأليف الديوان المذكور ، الذى تظهر فيه الروح الشرقية والجو الشرقى . والديوان عبارة عن مجلد ضخم يشتمل على عدد كبير من القصائد والمقطوعات في شتى الموضوعات من نسيب وحكمة ووصف وكلها مصطبغ بالصبغة الشرقية . . .

إن اهتمام جوته بموارد أدبية جديدة ، وتعمقه فيها ، ونشره لديوان شعر مستلهم من تلك الموارد الشرقية ، ونشره لمثل هذا الأثر وهو مشرف على السبعين من أكبر الأدلة على حيويته ودأبه ومقدرته على التجديد في جميع مراحل الحياة .

تأليف مسرحية فاوست

كان من دأب جوته في مؤلفاته الكبيرة أن يعن في التفكير فيها . ويطلق التأمل فترة من الزمن قد تمتد أشهراً وأعواماً ، ثم يبدأ الكتابة في بعضها ، ثم لا يلبث أن ينصرف عنه ، إلى إنتاج آخر ، فيتمه كله أو بعضه ، ثم يعود إلى ما كان بصده من مؤلف مؤجل : ومن النادر أن يتم مؤلفاً من مؤلفاته مرة واحدة ، كما فعل في مسرحية « جتس » ، وقصة « فيتر » وملحمة « هرن ودروثيه » . ولعل سبب ذلك سهولة الموضوع ووضوحه . أما إذا كان الكتاب الذي يشغله متعدد الموارد والمصادر ، عميقاً لا يكاد يسر غوره إلا بجهد ومشقة ، وموضوعه بعيداً عن السهولة واليسر ، فإن الشاعر خليق أن يقضى في تأليفه السنين الطوال ، يرسم له الخطط ويقلبه على وجوه عديدة ، ويستحدث فيه ما شاء من أخيلة ومواقف جديدة ، فتتعدى فصول الكتاب وتعدد فنونه ، وقد تفتقر الفصول إلى قطع جديدة تصل بعضها ببعض . حتى إذا قطع في هذا مرحلة ، ترك الكتاب فترة من الزمن لا يكاد يحسه أو يخطر له ببال ، ثم يعود إليه لكي يبدأ مرحلة جديدة . . . وهذا الوصف لا ينطبق على كتاب انطباعه على « فاوست » الذي لازم المؤلف طول حياته ، يدعه ثم يعود إليه . وقد مضت ما بين مرور الفكرة الأولى بخاطرهم ، وما بين اتمامه السطور الأخيرة من الجزء الثاني قبيل وفاته مدة لا تقل عن الستين عاماً . فنحن نعلم أن الفتى الذي لم يكده يتجاوز العشرين ربيعاً ، كانت تتردد في خاطره أسطورة الساحر القديم فاوست وفي أثناء طلبه العلم في ستراسبورج عام ١٧٧٠ إلى ١٧٧٢ ازداد تفكيره فيها . وخيل له أنها جديرة أن تكون موضوع مسرحية ، ولم يمض عام وبعض عام حتى أخذ يرسم الخطة لتلك المسرحية . ولعله أخذ يسطر بعض مشاهداتها . ولكن هبات أن يكون قد خطر

له وهو يخطط هذه الخطوات الأولى ، في عام ١٧٧٣ أن الانشغال بهذا الكتاب سيلزمه إلى أوائل عام ١٨٣٢ . وأن الإنتاج سيكون موزعاً على أوقات متباعدة على مدى السنين ومراحل الحياة . إن من المهم لكي نحسن فهم هذا الأثر الأدبي الجليل أن ندرك هذه المراحل العديدة ، التي لازمت ذلك الإنتاج .

إن جوته نفسه يحدثنا أن الفكرة العامة للكتاب قد خطرت له في وقت مبكر . وأنه قرر منذ البداية أن تكون معالجته للأسطورة في صورة مسرحية شعرية . لقد خيل له أن الأسطورة تشتمل على مواقف ونواح عديدة ، ومن الممكن أن تؤثي صوراً ذات معان ، وأن فيها مجالاً للشعر والإنشاد وللأسى والفكاهة ، وللدعابة والشعوذة ، وللأخيلة المبتكرة . ولمواقف عديدة تسمح بوفرة الإبداع والاختراع .

ولكن اتساع المجالات أمامه لم يدفعه لرسم خطة محددة صارمة ، يتقيد بها ، ولا يخرج عنها . بل مضى في عمله كما يشاء ويشاء له الهوى : يكتب اليوم قطعة ، ثم ينتقل إلى غيرها غداً ، ويتخيل مواقف أو مشاهد ينظم فيها حواراً ، أو يؤلف أناشيد بدعية ، مكانها في جزء آخر من الكتاب لم يؤلف بعد . فكثيراً ما كان يترك فجوات هنا أو هناك ، على أمل أن يسدها بفصول مناسبة عندما تحين له الفرصة التي يرتضيها . وفي أثناء ذلك نراه لا ينفك يتنح ويهذب ، ويقتطع ويضيف ، ويمحو ويثبت . . .

وعندما نزل جوته وعمار في عام ١٧٧٥ كان لديه أجزاء من فصول الكتاب ، الذي أخذ يتكون بهذا الأسلوب العجيب . . . وكان معلوماً لخاصة أصدقائه أنه مشغول بتأليف مسرحية « فاوست » فطلبت إليّ إحدى سيدات القصر : الآنسة جوخهاوزن Göchhausen أن يعبرها الجزء الذي آتمه من الكتاب ، فأعطاه بعض

الفصول فنسخها بعناية في مجلد لديها ، وبقي هذا المجلد لم ير النور إلا بعد وفاة جوته بنحو خمسة وخسين عاماً . فقد عثر عليه في ذلك الوقت ، ونشر وأصبح يطلق عليه اسم « نواة فاوست » Ur-Faust وهو يشتمل على نحو عشرين منظرأ من مناظر الكتاب أكثرها مما يتصل بالمأساة الغرامية ، وقد كتبت بعض القطع ثراً والبعض نظماً ، وكل ما تدل عليه هذه المجموعة الصغيرة أن جوته قد ألم بالفكرة الأساسية في مسرحية فاوست ولكنه عند وصوله إلى وعمار لم يكن قد أتم من الكتاب إلا جزءاً يسيراً .

ولم يحاول أن يمضي في التأليف بعد وصوله وعمار مباشرة ، ولعله لم يعد إلى معالجة الموضوع بعد ذلك إلا في عامي ١٧٨٨ ، ١٧٨٩ . وقد تكون لديه عدد لا بأس به من الفصول مما استطاع تنقيحه وتهذيبه ، ونشره في عام ١٧٩٠ تحت اسم « فاوست : نبذة : Faust : ein Fragment » وإلى هذه النبذة أخذ الشاعر يضيف فصولاً جديدة في الأعوام الأربعة أو الخمسة التالية . وفي ذلك الوقت بات واضحاً للمؤلف أنه قد توسع في موضوعه ، وخلق فيه مواقف وأخيلة ، وحشد فيه قصولاً ومشاهد ، وكلها من الأهمية بحيث لا يمكن إغفالها وإسقاطها . بل لا بد له أن يصوغها ويملأها في أحسن صورة وأروع ثوب شعري . فلم يكده يدركه العام الأول من القرن التاسع عشر حتى بات واضحاً لجوته أنه لن يتسنى له أن يخرج مسرحيته في جزء واحد . بل لا بد أن تكون في جزئين . . ولعله ارتاح لهذا القرار ، الذي أتاح له أن يطلق لخياله العنان ، وأن يدع فكره يسبح في عجيب الآفاق والأرجاء . ولم يعد هناك مشقة في لإخراج الجزء الأول . فوجه إلى هذا الأمر اهتمامه واستطاع أن يخرجها للناس في سنة ١٨٠٨ تحت عنوان فاوست : الجزء الأول من المأساة ، محتفظاً في الوقت نفسه بمقدار كبير من الفصول ، بعضها منظوم كامل ، وبعضها في أدوار مختلفة من

الإنتاج . وهذه سيجي دور العمل فيها حين يبدؤ جدياً في إعداد الجزء الثاني .

ولسنا ندري تماماً ما الذي احتفظ به جوته ليظهره في الجزء الثاني . . عندما أخرج الجزء الأول . ولكننا نعرف أنه في الراجح قد أتم الفصل الثالث ، كله أو جله وهو الفصل الذي يشتمل على قصة هيلانه . غير أنه على أثر ظهور الجزء الأول عاد مرة أخرى إلى الإعراض عن متابعة عمله الكبير . ولم يستأنف العمل في سائر الكتاب إلا في عام ١٨٢٥ . وكان إتمام الجزء الثاني أهم ما كرس له جهوده في السنوات الأخيرة من عمره إلى أن توفاه الله في الثاني والعشرين من مارس سنة ١٨٣٢ . ونشر الجزء الثاني في العام التالي . . .

هكذا نرى أننا بصدد كتاب منقطع النظير في ظروف تأليفه . ولا بد لنا أن نذكر هذه الظروف لكي نعيد فهم هذا الكتاب ، فهناك فصول ألفت في عهد الفتوة والشباب . وفصول تناولها المؤلف في عهد النضج وتعام الرجولة ، وأخرى كتبها وهو كهل مجرب : والباقي كتبه وهو شيخ هرم ، ومع أن جوته ظل محتفظاً بمعظم قوته وحيويته الفكرية ، إلى آخر مراحل الحياة . فإن أحداً لا ينكر أن مر السنين وزيادة التجارب لها أثرها في مزاج الكاتب وفي أسلوبه ونزعاته ، وطريقة تصويره للأشياء ، ولم يفت كثيراً من النقد أن يلفتوا النظر إلى ما هنالك من اختلاف في الشخصيات فإن فاوست في الجزء الثاني غيره في الجزء الأول وابلis نفسه في الجزء الثاني شيطان من طراز مختلف نوعاً .

وبقاء كتاب فاوست في طي الأضيال زمناً طويلاً كان سبباً في تعدد مناظره وتكاثرها . حتى بلغ الكتاب بأكله أكثر من ١٢١١٠ بيت ، نصيب الجزء الأول منها ٤٦١٣ والثاني نحو ٧٤١٧ ، وهذا ما يعادل من حيث الحجم أربعاً أو خمساً من مسرحيات شكسبير .

• • •

موضوع الكتاب

بنى جوته كتابه العظيم على أسطورة «الدكتور فاوست» التي تدور حول قصة أستاذ من أهل العلم باع روحه للشيطان نظير أربعة وعشرين عاماً ينال فيها ألواناً من المتع والملاذات . ولعل الأسطورة تكونت بفضل جهود بعض رجال الدين . الذين أرادوا بنشرها أن يعظوا الناس ويحرضوهم على الصلاح والتقوى والبعد عن سبل الفلال . ولكن الأسطورة فيما يبدو لها أساس من الواقع : فان النقاد متفقون على أنه كان يعيش في ألمانيا في النصف الأول من القرن السادس عشر رجل يحمل اسم الدكتور فاوست ، وكان يتجول في أنحاء البلاد يوهم الناس أنه ساحر ضليع . وقد تحدث عنه طبيب يدعى فيليب بيجاردى في كتاب ألفه سنة ١٥٣٩ قال فيه إن فاوست رجل أفاق محتمل يتجول في البلاد منذ بضع سنين ، يزعم أنه الفيلسوف الأعظم ويدعى غير ذلك من الألقاب ، ويحتال على ابتزاز أموال الناس بقراءة البخت والشعوذة والطب الخرافى ، ونحو ذلك . ويقول «بيجاردي» إنه قابل كثيراً من معاصريه ممن خدعهم حيله وادعاءاته .

في ذلك العصر كان حديث السحر والسحرة يشغل الأذهان في جميع أنحاء أوروبا إلى درجة لا تكاد تتصورها فلم يكن بمستغرب أن يؤمن الناس ببراعة فاوست السحرية ويصدقوا مزاعمه . فاشتهرت حول اسمه الروايات والأخبار ، وهو على قيد الحياة . وعندما سمع الناس في حوالى عام ١٥٤٠ أنه قد مات ميتة عنيفة ، في ظرف شديد الغموض ، لم يجد الناس صعوبة في تفسير ما حدث بأنه من غير شك قد اختطفه الشيطان ، الذى كان يساعده على الإتيان بأعماله الخارقة للعادة .

هكذا ولدت أسطورة الدكتور فاوست ، وعلى الرغم من أن الزعم بأن رجلاً باع نفسه للشيطان نظير

بعض المساعدات العاجلة : لم يكن شيئاً جديداً ، غير أنها في هذه المرة أسطورة مقترنة باسم رجل كان يعيش ويراه الناس : بل ولم تلبث الأسطورة أن ظهرت في صورة قصة مطبوعة نشرت في فرانكفورت عام ١٥٨٧ ونشرها رجل يدعى شپير Speyer . أما المؤلف المجهول فأكبر الظن أنه قسيس من أتباع مرتن لوتر : ألف كتابه بأسلوب جدى ، لغرض دينى ، ليحذر الناس من السحر والشعوذة والفنون الجهنمية . والكتاب مليء بمقتطفات من الكتاب المقدس . وشعاره المكتوب على الغلاف «قاوموا الشيطان : يهرب منكم !» أما عنوان الكتاب فهو «تاريخ الدكتور يوهان فاوست . الساحر البعيد الصيت . ذي الأعمال الجهنمية» . ومن المفيد أن نأتى هنا بملخصة لهذا «التاريخ» :

«كان فاوست ابناً لفلاح في قرية بالقرب من ويمار . وله عم غنى في بلدة ويتمبرج ، تولى الإنفاق على تعليمه في جميع مراحل الدراسة ، فتخرج الطالب من الجامعة بامتياز في علم اللاهوت ، ولكنه نظراً لطموحه وحبّه للأبحاث الشاذة ، تعلق بدراسة السحر ، والكشف عن الأسرار الغامضة ، وترك دراسة الدين وتبرأ منه . وأخذ يدعى العلم بالتنجيم والطب ، ويعالج أمراض الناس بالأعشاب والنبات . ولم يكفه الإمعان في البحث عن أسرار الكون ، وكل ما في الأرض والسماء ، بل دفعه غروره إلى الالتجاء إلى العزائم الخاصة باستحضار الشيطان ، فأمكنه بعد لئى أن يستحضر شيطاناً من المرتبة الثانية ، ظهر له في صورة راهب . وتبين أن اسمه «مفستو فليس» (١) فاستدعاه فاوست إلى منزله ، وعقد معه اتفاقاً . وبمقتضى هذا الاتفاق يكتسب فاوست القوة الروحية ، ويكون له إبليس خادماً مخلصاً مطيعاً ، يأتي إلى منزله في أى وقت يريد .

(١) لم يعرف تماماً أصل هذا الاسم ولعله من أصل عبري وربما كان للنصف الثانى منه . فليس علاقة بالكلمة العربية إبليس وسدعوه بهذا الاسم في الفصول التالية .

فاوست . وفي أي شكل يريد ، سواء أراحه مخفياً لا يرى أو في أية صورة ظاهرة ، ويقدم للدكتور فاوست جميع الخدمات التي يطلبها ، ويبله ما يشاء من الرغائب . وفي نظير ذلك وبعد فترة من الزمان - حددت فيما بعد بأربعة وعشرين عاماً - يصبح فاوست جسداً وروحاً . ملكاً لهذا إبليس ، وعليه منذ الآن أن يكفر بالدين المسيحي ، وأن يبغض جميع المسيحيين ، ويقاوم كل محاولة يراد بها عودته إلى الدين . ولا يد لفافوست أن تمضي هذا العقد بقطرة من دمه .

« قبل فاوست هذه الشروط كلها ، وفي الفترة الأولى بعد العقد التزم منزله لا يقابل أحداً سوى إبليس وتلميذ فاوست الخاص المسمى كرسstof واجتر ، وهو فتي غر وقح كان من قبل أحد الرعاع السفلة . وأخذ الشيطان يزورها ويجهده في تسليتهما ، ويقدم لهما أطيب الأطعمة وأفخر الخمر التي كان يسرقها من القصور المجاورة . وهكذا أخذ فاوست يعيش عيشة الترف ليلاً ونهاراً ، وكفر بالله ورسله واليوم الآخر . . . ثم خطر لفافوست أن يتخذ زوجة ، ولكن نظراً لأن الزواج نظام نصراني ، فإن الشيطان اعترض على الزواج . ولكن وفّر له الوسيلة لارتكاب الإثم . كذلك أتحفه الشيطان بكتاب ضخّم فيه جميع المعامات عن السحر والشعوذة ، وطرق ممارستها . ثم تاور مناقشات ومجادلات بينهما حول الأرواح والملائكة . وكيف يستحيل الملك إذا عصى شيطاناً . بعد هذه المحادلات أخذ فاوست يشعر بشيء من الندم ويفكر في التوبة . ولكنه لا يلبث أن يعود إلى ضلاله وكفره . . وتنقطع المحادلات بينهما بعد ذلك ، ويأخذ فاوست في دراسة التنجيم ، وعلم طبائع الأشياء ، وتمضي على انهماكه في هذه الدراسات سبع سنين .

« في الأعوام الثمانية التالية لم يحدث سوى حادثين خطيرين : أولهما أن فاوست طلب من الشيطان أن يريه جهنم ، فتوسط لدى واحد من كبار الشياطين يدعى

« إله الذباب » لكي يحضر في منتصف الليل ويأخذ فاوست . وحضر هذا الشيطان فعلاً وحمل فاوست على كرسي من العاج ، ثم أغرقه في سبات عميق ، وجعله يرى في نومه أحلاماً تتضمن صوراً وشاهد من الجحيم ، وهو يتوهم أنه يراها حقيقة .

« أما الحادث الثاني فإنه طلب أن يرقى إلى السماء فحماؤه في مركبة يجرها جواد أشبه بالنين ، فجعل يتجول في السماء وبين النجوم بضعة أيام ، ثم عاد إلى الأرض ، وفي العام السادس عشر من المدة المتعاقد عليها ، طلب من إبليس أن يسبح في الأرض ، فتحول الشيطان إلى حصان ذي أجنحة : وأخذ يجوب به جميع أركان الأرض . فأمكنه بهذه الوسيلة أن يزور مختلف البلدان ، ويشاهد مختلف المناظر . ويتعمق بما في كل بلد من ضروب المآذات ، ويقوم ببعض أعمال السحر والشعوذة ، من باب التسلية ، ففي روما زار قصر البابا ، وقام ببعض الأعيه وخبرياته . وفي استامبول زار حريم السلطان في زى ولى من أولياء المسلمين . وفي بلاط الامبراطور شرلكان في إسبانيا ظهر بمظهر الإسكندر الأكبر وزوجته ، وفي نهاية المطاف يقضى وقتاً طويلاً في مروح ودعابة مع مجموعة من الطلاب المحبين للسكر والعريضة . وفي إحدى السهرات مع هؤلاء تنفى أحدهم أن يرى هيلانة التي اشتهرت بجملها الفتان في زمن اليونان . فلم يابث أن أحضرها لهم ليأنسوا بوجودها . ثم أخذها بعد ذلك عشيقه له وأولدها غلاماً سماه يسطس فاوست ومن خصائصه « أنه يتنبأ بما في الغيب » .

« وهكذا تمضي السنون وتقرب مدة التعاقد مع إبليس من نهايتها . فيأخذ الندم سبيله إلى قاب فاوست وينادى بالويل والثبور ، وينهمل الدمع من عينيه . فيتصنع إبليس العطف عليه ولكنه يصبر على تنفيذ جميع شروط العقد . وفي اليوم الأخير من الأعوام الأربعة والعشرين ، يجعل فاوست وريثه تلميذه واجتر ، ثم

ينذهب مع خلاته إلى حانة بالقرب من ويتمبرج ، فيقدم لهم أطيب الطعام والشراب ، ثم يقص عليهم قصته في حزن وألم ، مؤكداً لهم أن الشيطان سيحضر ليقبض روحه في منتصف الليل ، بعد ذلك يفرق الجميع . وفي الساعة المحددة . يسمع الطلاب صوت صغير مزعج ، وحشرة عالية . ويعودون في الصباح لرؤية صاحبهم فلا يجدون لفاوست أثراً بل يجدون جسداً ممزقاً فوق كومة من القمامة .

هذه خلاصة لأول كتاب يسرد أسطورة فاوست بالصورة التي أرادها مؤلفه . ولكن هذه القصة لم تلبث أن تلاها غيرها . ثم لم يلبث المسرح أن تناول هذا الموضوع مرات عديدة ، وتصرف الكتاب في الأسطورة كما شاءوا وشاء لهم خيالهم . وبعد ذلك تناول الموضوع كتاب «مسرح العرائس» ، وهذا الطراز من التسلية كان دائماً واسع الانتشار في أواسط أوروبا . هذا بقطع النظر عن المسرحية الإنجليزية التي كتبها مارلو سنة ١٥٨٩ ، وانتقلت بعد بضعة أعوام إلى أوروبا بواسطة جوقة من الممثلين المتنقلين .

وقد اطلع جوته دون شك على كثير من تلك القصص والمسرحيات ، فإن أكتة ها طبع ونشر ، وكانت هذه المطبوعات متداولة واسعة الانتشار فلم يلبث أن شغلت الأسطورة تفكيره ، وأثارت خياله . وأطلع جوته أيضاً على كثير من أدب الأساطير وكتب السحر والشعوذة . وكل ما يتصل بخرافات القدماء . ولعله كان يقبل على هذه المطالعات ، وهو يعلم أن هذا الطراز من الكتب ليس مما يروق في عين الفلاسفة والمفكرين المتزمين . أمثال هرذر الذي كان جوته يكثر من صحبته وهو طالب في العشرين في جامعة ستراسبورج ، فإنه يحدثنا أنه اضطر لأن يخفي عن هرذر اهتمامه بأسطورة فاوست إشفافاً من صغريته وتهكمه .

إذن كان جوته مدركاً أن الاهتمام بالأساطير والخرافات مما يسخر منه بعض «العقلاء» . ولم يعباً هو بذلك ، حتى ولو كان بعضهم ممن يقدرهم جوته ، وينتفع بأرائهم في بعض نواحي النقد الأدبي ، وليس معنى هذا بالضرورة أن جوته نفسه كان مؤمناً بتلك الأساطير ، على الرغم مما أولاها من عناية ودراسة . ومن العيب أن تدخل هنا في حديث طويل عما إذا كان جوته يعتقد في السحر والسحرة ، وفي الروحانيات غير المألوفة ، والعقائد القبالية^(١) . ونحو ذلك ، وإنما المهم أنه كان يعتقد أن هذه كلها تشتمل على موضوعات صالحة تماماً لأن يتناولها الشعر وتؤلف فيها القصائد ، وتتشد الأناشيد . وقد سبق لشكسبير أن أورد بغض الظاهرات الخارقة للعادة في بعض مسرحياته ، مثل النساء الساحرات في «مكبث» . وشبح الملك الوالد في «عملت» . وخیال يوليوس قيصر في مسرحية «يوليوس قيصر» . ومثل الكائنات الغريبة التي أوردتها في مسرحية «العاصفة» . غير أن جوته ذهب في «فاوست» إلى أبعد من هذا بكثير . فقد خلق هنا عالماً واسع الآفاق لا يحده زمان أو مكان ، وحشر فيه ضروراً وشكولاً وأصنافاً من الكائنات ، وضمه مواقف ومناظر أبدع في عرضها واجتلائها ، على الرغم من غموضها أحياناً وإغرابها . . يأتي بكل هذه الأعاجيب ويصوغها في شعر جميل رصين دقيق السبك ، رقيق اللفظ ، رائق المعنى ، يوشك ألا يكون له في عالم الأدب نظير في روعته وجياله .

ملأ جوته كتابه العظيم بكثير من هذه الخياليات والروحانيات والسحريات والشعوذات وأكثرها مما لا تمت لأسطورة «فاوست» بصلة قريبة ، ولا يزيدنا علماً

(١) القبالية Kabbalah مذهب استحدثته طائفة من اليهود في القرن العاشر ، وقد يرجع إلى عهد قديم . ويحاول المذهب أن يفسر الظواهر الكونية وغيرها ، ومعظم الأسفار الخاصة به كتب باللغة العبرية التي كان جوته ملماً بها .

بأية حادثة من حوادث الأسطورة . وهي مع ذلك تشمل على نظام من الشعر البديع وإبتكارات من الخيال الطريف . ولنضرب لذلك بعض الأمثلة . ولتكن من الجزء الأول من «فاوست» . وترجمته في متناول القارئ العربى .

* * *

في الجزء الأول منظر لما سماه المؤلف مطبخ الساحرة . ملآن بالمشاهد غير المألوفة ، ولا علاقة له بالمرحبة سوى أن الشيطان أراد أن يحصل لفاوست على عقار يعيد إليه شبابه ، وكان في وسع إبليس أن يجد له مثل هذا العلاج . دون حاجة إلى كل هذه الخزعبلات . ولكن المؤلف رأى أن ينهز هذه الفرصة ليعرض طائفة من الخرافات السحرية .

وهناك أيضاً حانة أورباخ في ليبسك . منظر ابتكره جوته وملاه بالأنحيلة السحرية ، ولا يمت لأسطورة «فاوست» بأدنى سبب .

ثم هناك ليلة والهورغ . حيث تحتشد الكائنات الخرافية في جبال هرتس بألمانيا : منظومة شائقة ولكنها خارجة عن موضوع المسرحية .

وإذا كان في الجزء الأول أمثلة عديدة لمثل تلك المشاهد فإن الجزء الثانى مفعم من أوله لآخره بأمثالها ، بل لعلها تغلب على المناظر المألوفة المرتبطة بالقصة . ومن الناقدين من ضاق ذرعاً بهذا العالم الروحاني الخرافى ، وبالأساطير تلو الأساطير ، والشعوذات والخزعبلات ، فظنوا أن المؤلف الشيخ قد أدركه ما يلزم الشيخوخة عادة من هرف وخرف . ولو تريت هؤلاء النقاد ، وأنعموا النظر فيما يطالعونه من شعر بديع رصين ، ومن قصائد جميلة التنسيق ، دقيقة الصناعة ، لأدركوا أن شعراً يتسم بهذا الإعجاز والإبداع ، ليس مما تمليه الشيخوخة الكليلية والقرحة الواهنة . . . إنما هي رغبة الشاعر في أن ينظم القصيد تلو القصيد في تلك الموضوعات البعيدة عن عالم الواقع المحسوس .

ونقد يبدو لبعض القراء غريباً أن يكون السحر والقبالية والخرافات والأساطير . مما يستوى خاطر الشاعر العبقرى . فيختار موضوعاته من ذلك العالم البعيد عن المؤلف والمحسوس . هذا الخاطر ربما خطر بوجه خاص للقارئ العربى . ذلك لأن الأدب العربى . والمؤلفات العربية التى تعالج موضوعات الجن والشياطين والسحر والشعوذة قليلة جداً . وليس لها مكان خطير في أدبنا في أى عصر من العصور . أما الأدب الأوروبى . فإن فيه المؤلفات العديدة . وأكثرها من مخلفات القرون الوسطى المتأخرة . وهي تعالج موضوعات السحر والكيمياء والسيمياء . والقبالية ، والتنجم ونحوها . وكان السحر والسحرية تمثل مكاناً خطيراً في تفكير الناس وأحاديثهم . ولذلك كانت تلك المؤلفات متداولة وتحتل مكاناً هاماً في المكتبة الأوروبية . وبعضها من وضع كتاب لهم شهرة ومكانة ، وأكبر الظن أن اختراع الطباعة ساعد في نشر تلك المؤلفات وتداولها . وقد أكثر جوته من مطالعة تلك الكتب في فترة العلة والنقاهة التى قضها في فرانكفورت ما بين الدراسة في جامعة ليبسك والالتحاق بجامعة ستراسبورغ . وقد استهوت له قصة أو أسطورة الدكتور فاوست . ورأى أنها جديرة أن تكون موضوعاً لمسرحية ، تشمل إلى جانب الظاهرات الطبيعية المألوفة ، شخصيات وظاهرات خيالية وخرافية ، وفيها مكان للشعوذة وأعمال السحر والتهكم والسخرية والفكاهة ، والصور الرمزية . ويمكن أن تتضمن أيضاً لحاحات إنسانية ومواقف مؤثرة ومأساة أليمة .

استهوت إذن هذه الأسطورة شاعرنا ، وملك عليه تفكيره ، لا تكاد تبرح فكره إلا لتعود إليه . وقد رأينا أنها صاحبتة ستين عاماً ، وهو في هذا العهد الطويل يؤلف الكتب ثراً ونظماً في موضوعات أخرى وينشرها ، بل يقبلى أحياناً بالتأليف في موضوعات علمية . وهو دائب في أثناء ذلك على نظم القصائد

كادت تخفيه . والأسطورة نفسها قد تصرف فيها المؤلف إلى أوسع مدى . وتناولها بالتبديل والتغيير والإضافة والتهديب . ومع ذلك فإن الأسطورة لم تختف تماماً بل ظل جوهرها قائماً في شيء من التصرف رآه المؤلف ضرورياً لكي يلبس الشخصيات ثوباً أروع وأوقع في النفس . . .

ألف جوته كتابه كله نظماً . فيما عدا منظر واحد قصير في الجزء الأول . رأى أن يستقيه نثراً . وقد امتاز شعر جوته في فاوست بالمزاي التي امتاز بها في أشعاره الغنائية . فكان ينظم بعناية وإتقان . ويختار الوزن والقافية التي تلائم كل موقف وكل موضوع ، وربما أرسل الأشعار بغر قافية أحياناً استجابة لحالة نفسية تتصل بالموضوع أو بالمتكلم . . . وقد أكثر من الأغاني والأناشيد لأن الموقف يتطلبها ، أو لأنه رأى أن يقحم الإنشاد في بعض المناسبات التي ابتكرها . وهكذا كان ينوع الأوزان حسب نوع الكلام من حوار أو غناء . وحين يكتب عن العصر اليوناني ، يجعل أوزانه من الطراز الإغريقي القديم . وهكذا نراه أبداً الصائغ المبدع المتقن دائماً ، سواء أكان في شبابه أو كهولته أو هرمه وشيخوخته .

واختار جوته أن يكون كتابه في صورة مسرحية ، ولو أن إخراجها على المسرح فيما بعد كان أمراً شاقاً . ولعله لم يأبه لذلك كثيراً . فقد رأى أن الصورة المسرحية أليق بالموضوع لأنه يريد من شخصياته أن تتحدث عن نفسها ، وأن تدل على نزعاتها وطباعها بكلامها .

ولم يرد جوته حين ألف الجزء الأول من المأساة أن يقسمه إلى فصول على طريقة كتاب المسرحيات ، بل جعله عبارة عن مشاهد أو مناظر لكل منها عنوان يدل على الموضوع أو على المكان أو الزمان الذي تجري فيه الحوادث . أما في الجزء الثاني فقد رأى جوته أن يقسمه إلى خمسة فصول . ويجعل لكل فصل عدداً من

والحوار والأناشيد مما يرى أن له مكاناً في كتاب «فاوست» . حتى ولو لم يكن ذا صلة بأسطورة الدكتور «فاوست» . وكل هذا كان يضمه بعضه إلى بعض حتى تضخم حجمه وتعددت أشكاله وألوانه .

وربما جاز لنا أن نعتبر أن كتاب فاوست ليس مجرد مأساة من جزئين . تعالج أسطورة الدكتور فاوست . بل هو أدنى لأن يكون ديوان شعر عظيم يخوى موضوعات عديدة . منها — وليكن أهمها . قصة الدكتور فاوست : إذا نظرنا إلى الكتاب هذه النظرة فلن نجد غصاصة في أن يشتمل الكتاب على منظومات ومشاهد وخواطر لا تمت إلى الأسطورة بسبب . ونحكم على كل قطعة بنجاحها وقيمتها الشعرية .

في هذه الحالة تصبح أسطورة الدكتور فاوست بمثابة المفتاح . الذي فتح لنا باباً كشف لنا من عالم فسيح الأرجاء . ممتلئ بالمشاهد الخلابه ، والمناظر الساحرة تجول فيه كائنات عجيبة ، وتسبح فيه الأرواح والأشباح ، وتتردد فيه صيحات الجن وأناشيد الملائكة .

وبعد فانا اضطررنا إلى هذا التمهيد الطويل نوعاً ما . لكي ننير السبيل بين يدي القارئ ونعينه على معرفة كتاب يعد من معجزات الإنتاج الأدبي في العالم كله . وقد آن لنا الآن أن ندلي بوصف لهذا الأثر الجليل ، وما يجري فيه من أحداث .

كتاب فاوست

إن جوته كما رأينا لم يخترع موضوع كتابه اختراعاً ، بل بناه على أسطورة شائعة متداولة شأنه في ذلك شأن كثير من مؤلفي المسرحيات مثل شكسبير ومارلو . غير أن أسطورة الدكتور فاوست لا تعدو أن تكون من الكتاب بمثابة الإطار . الذي ملأه المؤلف بطوائف من الصور والمبتكرات طغت على الإطار حتى

المشتر . دون أن يجعل للمناظر ترقياً . بل يميزها
بعضها .

وجدير بنا ونحن نعرض لموضوع المسرحية
ولأحداثها : كما كتبها جوته . أن نتناول كلا من
الجزئين على حدة . وإن كان الكتاب كله وحدة
مترابطة الأجزاء . فعلى الرغم من تباعد الأزمنة التي
كُتبت فيها فصول الكتاب فإن أكثر الشراح يرى أن
الكتاب عمل فني متصل . وعلى الرغم من أن المؤلف
كثيراً ما سمح لخياله أن يسبح في ملكوت السموات
والأرض . وأن يجوب به الفكر أقطاراً ودياراً تبعد
به عن سياق الحديث الذي كان يصده . غير أنه كان
يعمل في داخل إطار مرسوم وخطة مقررة . تنبئنا من
أول مطالعتنا لفاتحة الكتاب .

إن الكتاب يبدأ بفصل سماه جوته « فاتحة في
السما » . ومع أن هذه « الفاتحة » مدرجة في الجزء
الأول فإنها في الحق فاتحة للكتاب كله تجزيه الأول
والثاني . . وفيها يرسم المؤلف خطة أو فلسفة الكتاب
كله . وهي لذلك جديرة أن نتم فيها النظر ، ونقف
عندها لحظة :

الفاتحة في السماء

كتب جوته هذه « الفاتحة » حوالي عام ١٧٩٧ ،
أي قبل أن ينشر الجزء الأول بنحو عشرة أعوام . وقد
سبقها بالطبع تأليف فصول عديدة . وكان تأليف هذه
الفاتحة إيماناً بأن جوته قد استقر رأيه على الخطة
العامية ، التي ستكون رائده في تأليف سائر الكتاب ،
ونستطيع أن نتصور أن تلك الخطة قد استغرق رسمها
تفكيراً طويلاً على مدى السنين . وأكبر الظن أن إنجاز
هذه الفاتحة كان بمثابة التغلب على ما كان يعترض
المؤلف من اعتبارات . فقد استطاع أن يصور أبطاله ،
وبخاصة « فاوست » في الصورة التي ترتضيها نفسه . . وقد
استقر به الرأي على أن « فاوست » الذي يريد تصويره

ليس مجرد مذنب مكابر غاص : يعاقب بالهلاك
والدمار على معصيته . كما ترسمه الأسطورة القديمة . بل
هو باحث مجد : ضاق ذرعاً بالعلوم التي لم تشف
غايله ، فالتمس في السحر ما عجز عن تيله بواسطة
الدراسة : ولقد يضل وتزل قدمه : ولكن عنصر
الحير فيه يعود ويتنصر وإن طال الزمن . وعلى الرغم من
أحاييل الشيطان وألاعبه يخرج من التجربة بالفوز
والنجاة .

في « الفاتحة » التي جعل المؤلف مسرحها في السماء .
تختشد الملائكة أفواجاً وزمراً : يتقدمها جبريل
وميكائيل وإسرافيل . وكلها تسبح بحمد الرب وتمجده .
وتثنى على آلائه ونعمه . ويظهر إبليس : ويزعم أنه
لا تهمه الأكوان ولا النجوم ، وإنما ينصب اهتمامه
كله على الإنسان وبني الإنسان الذين لا خير فيهم في
زعمه . . حين يمدح الرب عبده « فاوست » يزعم إبليس
أن هذا العبد كائن يعيش في الضلال ولا يكاد يهتدي .
ويلتمس الإذن في أن يحرقه برفق إلى سنته وطريقته :
حتى ينكشف للرب ضلاله وفساده وتفاهته . . .

ويؤذن لإبليس أن يفعل ما يشاء . ولكن ليعلم
منذ الآن أن أساليبه وحيله لن تنجح في إفساد روح
كريمة العنصر ، وأن « فاوست » وإن تعثر أحياناً — شأن
كل من يجد ويسعى — فسرعان ما ينهض من عثرته ،
 ويعود إلى سبيل الهداية والرشاد .

وتنتهي الفاتحة ويبقى إبليس واقفاً وحده : مغتبطاً
بهذا الإذن الذي حصل عليه : بأن يسلط حيله وألاعبه
لاستدراج هذا الأستاذ الغريب الأطوار ، والسير به
في سبيل الغواية والضلال .

وهكذا يخرج جوته في فاتحة الكتاب عن الأسطورة
وما تزعمه من أن « فاوست » هو الذي سعى إلى الشيطان .
فترى هنا الشيطان نفسه حريصاً على أن يؤذن له في أن
يجرب وسائله الجهنمية ، في إغواء « فاوست » .

كذلك نرى في فاتحة الكتاب ما يشير إلى مجرى

وسائل السعادة والرضى فى تجارب عديدة : فيجدها بعد لآى فى أمر واحد وهو خدمة بنى جنسه ، وقد انقسم الكتاب إلى هذين الموضوعين انقساماً طبعياً ، ينطبق على انقسام المسرحية إلى جزئين الأول مخصص لتجارب «فاوست» فى العالم الصغير ، والثانى مكرس للتجارب الضخمة فى العالم الكبير .

المسرحية . وهى تتناول ناحيتين : فى الأولى يسلك البطل سبيل الغواية : ويخضع لأساليب الإغراء : وتكثر عثراته . وإن كان عند ارتكابه للخطأ يثوب إليه الرشداً بعد آن . ويملكه الغضب على ما ارتكبه من الإثم .

أما فى الثانية . فيهم فى العالم الفسيح الأرجاء ملتصقاً

الجزء الأول من المأساة

ويلتمس بغيته فى ممارسة السحر ، لعله أن ينال بمخاطبة الأرواح الوسيطة التى تزيل عن عينيه الغشاوة ، وتقربه من إدراك أسرار الخليقة . . فتناول مؤلفاً ضخماً من تأليف عالم ضليع . وأخذ يقلب صفحاته ، ويجل الطرف فيما اشتمل عليه من الرسوم والأشكال السحرية وخيل له أول الأمر أن يستحضر «روح العالم» : روح الكون كله . غير أنه ما لبث أن تراجع عن هذه الرغبة ، ومضى يقلب صفحات الكتاب ، حتى عثر على الجزء الخاص بروح الأرض . . إن هذا الروح أقرب إلى إدراكه ، وقد يكون أدنى إلى متناوله . فلم يتردد طويلاً . بل بادر بقراءة العزيمة ، التى يستدعى بها ذلك الروح ، فلا تمضى لحظة حتى يظهر روح الأرض ، ووجهه الهائل يملأ فضاء الحجرة ، وسط هالة من اللهب . يهيب الروح بفواست أن يتكلم ، ولكن الدكتور لا يجير كلاماً . سوى أن يقول «ويلاه إنى لا أطيق رؤياك !» ، فيعجب منه الروح كيف ناداه ، ناداه بقوة . لكن يسمع صوته ويرى وجهه ، فلما حضر أخذ «فاوست» يرتعد فرقاً .

وكأنما طار الخوف من قلب «فاوست» حينما خاطب على هذه الصورة . فصاح بالروح : «أمن مثلك أيها الشبح النارىء أخاف وأرتعد ؟ إنى أنا هو أنا «فاوست» ، أنا مثلك ونظيرك .»

يتألف الجزء الأول من المأساة من خمسة وعشرين مشهداً ، يتلو بعضها بعضاً ، دون أن تكون هناك فصول على طريقة مؤلفى المسرحيات . هذه المشاهد الخمسة والعشرون ، بعضها طويل ، وبعضها قصير جداً . ولكل مشهد عنوان يدل عليه . . ولا حاجة بنا ونحن نعرض حوادث المسرحية إلى أن نتناولها مشهداً مشهداً ، بل نعرض المشاهد الرئيسية : الواحد تلو الآخر .

فى أول المسرحية يبلو بطلها الأستاذ الجليل الدكتور «فاوست» ، جالساً فى مكتبه العتيق يتحدث إلى نفسه . الساعة بعد منتصف الليل . واليلة هى ليلة عيد الفصح أو عيد القيامة : الذى يحتفل فيه بقيام المسيح وصعوده إلى السماء وفق تعاليم الدين المسيحى .

ومع أن ليلة العيد قد تثير البهجة والسرور : فإن الدكتور «فاوست» لم يكن يحس بهجة ولا سروراً بل جلس إلى مكتبه يتأمل فيما حوله من المخلوقات والأسفار ، ويراهما كلها أو جلها عبثاً فى عبث . لقد خاض نحار العلم ، وتعمق فى دراسة الفلسفة والفقه واللاهوت : وأفنى عمره فى هذه الدراسات دون أن يجد فيها ما يشفى الغليل ، أو ينيله بعض ما تصبو إليه نفسه من العلم بأسرار الكون .

لهذا أخذت نفسه تحدته بأن يسلك سبيلاً جديداً :

فقال له : « إنك تشبه الروح الذى تتخيله وتتوهمه .
أما أنا فشتان بينك وبينى ، ويختفى الروح إثر ذلك
فجأة تاركاً الأستاذ فى ذهول ووجوم : « ألسنت شبيهاً
بك : فشبهه بمن إذن ؟ » .

ولأنه لفى وجومه هذا وإذا الباب يقرع . فينبق من
ذهوله . ويدرك أن هذا تلميذه « واجتر » وقد سمع كلاماً
يدور فى حجرة أستاذه ، فظنه يطالع بعض المآسى
الإغريقية . ودفعه حب الاستطلاع لأن يزوره ، حتى
ينهل من فيض علمه . وكان « فاوست » يكره أن
يعكر عليه أحد صفو أفكاره وتأملاته الروحانية .
ولذلك لم يلبث أن تخلص من « واجتر » وأسئلته ،
وعاد مرة أخرى إلى وحدته وهواجسه . وقد استحوذ
عليه شعور عميق باليأس والكمد .

ولم يلبث اليأس أن حجب إليه الانتحار ، ولعل
هذه لم تكن أول مرة يخطر له فيها مثل هذا الفكر ،
لأن أدوات الانتحار كانت عن كسب منه ، فى مكتبه
فلم يلبث أن تناول قلدحاً بلورياً لامعاً ، وسكب فيه
سائلاً قتلاً ، وجعل يودع الحياة والعالم .

ولأنه لفى جلسته تلك ، تمسكاً بالقدح ، بهم أن
يرفعه إلى شفتيه ، وإذا بأناشيد عيد الفصح تتصاعد
من الكنيسة المحاورة ، ويرون صداها فى نفسه ، فترده
إلى الحياة بعد أن دنا من المات .

غناء الملائكة

قام المسيح من الثرى
وسما إلى أوج السماء
طوبى لهم فليهنأوا
وليطمئن ينسو الفناء
من كساد أن يسودى بهم
ما ورثوه من الشقاء
ومن الخطايا المهلكات
ودائها الداء العياء

بعث المسيح من الثرى
فلينعم القلب الحزين
طوبى لمن عانى البلاء
وقرحت منه الجفون
حتى انجلى عنه الكروب
وأى خطب لا يهون !
... .

صعد المسيح إلى العلا
من بعد ما سكن الثرى
طوبى لكم ! قد آن للـ
أغلال أن تتكسرا !
سيروا وجدوا رافعين
لواه فى أعلا الذرا !
ولتشيروا علم الحبة
والأخوة فى السورى
يكن الرئيس لكم ظهيراً
منجداً ومؤزراً

دخلت هذه النغمات البريئة الطاهرة مسامع الأستاذ
وتسامت إلى نفسه ، فلم يلبث أن انحدر الدمع من عينيه
وعاد إليه حب الحياة .

... .

فى اليوم التالى - يوم عيد الفصح - يخرج الناس
أفواجاً إلى ظاهر المدينة ، كل فوج يلهو بما يطيب له
من حديث أو لحو أو غناء أو رقص ، والمنظر الذى
يجمع هذه الأفراح ميدان فسيح أمام الباب الأكبر
لمدينة ، يوحى منظرها بأنها مدينة فرانكفورت .

وخرج فى ذلك اليوم الأستاذ فاوست ومعه تلميذه
واجتر ، يشاركان الناس احتفالهم بالعيد . وهنا يجد
المؤلف فرصة أخرى يقارن فيها بين طباع الأستاذ ، فى
طموحه وبعد خياله وحبه للناس والجاهل ، يسره أن
يراهم يمرحون ويلهون ويلعبون . أما واجتر فإنه - على

ضروره بصحبة أستاذة : وكلها غم وفائدة - ينفر من الغوغاء ، ويكره لهوم ولعهم - ولا يجدهم في رقصهم الكزبه إلا كمن يتخطه الشيطان من المس - أما الذي يستهويه حقاً فهو حديث العلماء وقاعات البحث والمحاضرة .

ويدور بين الأستاذ وتلميذه حوار طويل - يكشف عن الاختلاف الكبير بين عقليتهما . . . وفي هذا الفصل نودع التلميذ واجتر : إلى أن نلقاه أستاذاً ضليعاً في الجزء الثاني من فاوست .

ولكن قبل عودة الأستاذ وزميله إلى المدينة يلاحظ فاوست كلباً أسود يدور من بعيد حول الأستاذ والطالب وفي كل دورة يزداد منهما اقتراباً : فيخيل للأستاذ فاوست أن هذا الكلب ليس كسائر الكلاب ، بل يبدو له كأنه عفريت من الجن في صورة كلب ، وبخالفه واجتر في هذا الرأي : ويؤكد له أنه كلب كسائر الكلاب ، إذا رميت له حصاة أتاك بها : وإن ألقيت له العصا في الماء سبج خلفها - فيتهم فاوست فكره ، ويرجع قول تلميذه : ويعودان جميعاً إلى المدينة ليأوى كل منهما إلى داره . ويمشي الكلب خلف فاوست ويلزمه .

• • •

عند عودة فاوست إلى منزله يذهب تواً إلى مكتبه ، ومعه الكلب ، الذي لا يلبث أن يقبع في ركن من الحجرة . وجعل الأستاذ يتحدث إلى نفسه حديث الرضى والاعتباط بما شاهده في أطراف المدينة . وكأنما تسربت إلى نفسه نزعة دينية عابرة ، فتناول الإنجيل ، تحدّثه نفسه بأن يترجمه إلى اللغة الألمانية . . . وحاول ترجمة السطر الأول من أنجيل يوحنا ، وأخذ يتأمل العبارة الأولى : « في البدء كانت الكلمة » ، وعبثاً حاول فاوست أن يجد ترجمة صحيحة لهذه العبارة . ولم يرض عن المحاولات المختلفة التي خطرت له . في أثناء ذلك أخذ الكلب يهمهم ويدمدم ، كأنه لم ترقه تلك النزعة

الدينية . وضاف فاوست ذرعاً بصباحات الكلب . وأخذ يؤنبه وينهره . ويدعوه إلى الخروج من حجرته إذا كان البقاء معه لا يرضيه . فلما طال هذا التقريع والتوبيخ . أخذ الكلب يتنفخ ويتضخم . حتى كاد يحاكي فرس البحر . فأدرك فاوست أنه ليس بكلب . بل كائن من سلالة الجن والشياطين . فأخذ يقرأ عليه أشد الغرائم : فلا يطيق الكلب لها احتمالاً وتتصاعد كتلة من الضباب يخرج منها إبليس في صورة طالب علم جوال .

كان هذا أول لقاء بين فاوست وإبليس . فأخذ يتجاذبان أطراف الحديث . ليتعرف كل منهما على صاحبه ، فوصف إبليس نفسه بأنه عدو النور وأليف الظلام . وأن كل همه في الدهر أن يرى الكائنات تنفى وتمحى . وأشد ما يؤلمه أن يراها تزداد وتتكاثر برغم جهوده .

وتجىء في سياق الحديث إشارة إلى إمكان عقد اتفاق بينهما . لكن إبليس يؤثر أن يكون ذلك في فرصة أخرى ، لأنه أحس أن الجو السائد في الغرفة بما فيه من إنجيل وتدين : ليس أفضل الأوقات لمثل ذلك الاتفاق ، ولذلك يستأذن في الانصراف ، وبعد بأن يعود في وقت قريب .

• • •

يعود إبليس إلى زيارة فاوست في حجرته ، وهذا اللقاء الثاني هو اللقاء الخطير الذي يتطور فيه الحديث إلى الغاية المحتومة . يدور بين الاثنين أول الأمر كلام يتم فيه فاوست على الدنيا ، وما فيها من متاع حقير ، وعذاب ومقت . ويرد عليه إبليس أنه على الرغم من ذلك فإن الموت ضيف ثقيل لا يرغب فيه .

ونظراً لأن هذا الحوار هو الذي ينتهى بالتعاقد بين الاثنين ، وهو المحور الذي تدور حوله المأساة ، فأنا نوردّه كله فيما يلي :

فاوست (رداً على قول إبليس إن الموت
شيء كره)

كلا لعمري ! وسعيد جداً ذلك الخارب الذي
يتجرع كأس المنون وسط أعلام النصر . فيعقد الموت
على جبينه إكليلاً من الغار مخضباً بالدماء . وسعيد ذلك
الفتى الذي قتل الليل ونفسه رقصاً ، ثم خر بين ذراعى
محبوبته صريعاً . وبأ ليلتي ليلة أن رأيت ذلك الروح
وتمثل بجلاله أمام عيني . دامتني المنيّة وفاضت نفسي
بين يديه .

إبليس

على أنه في تلك الليلة نفسها . أراد أحد الناس
الانتحار بالسّم . ثم أتى أن يتجرع الكأس .

فاوست

أراك ولوعاً بالتجنس .

إبليس

أنا محبط بكثير من الأمور علماً . وإن لم أكن
بكل شيء علياً .

فاوست

لئن كانت تلك النعمات العذبة . التي ألقبها منذ
الصبا . قد انتشلتني من وهدة اليأس القاتل . إذ
أعادت إلى خاطري ذكرى أيام أسعد . وعيش أرغد .
فأيقظت كامن أشجاني . وحدث بيني وبين الموت
الذي كنت أتمناه .

فالآن أصب اللعنة على كل شيء من شأنه أن
يخدع الروح ويغرها بالزخارف والأباطيل ، لكي
يلقى بها في بؤرة هذه الحياة الملائى بالأحزان والموم .

ألا لعنت المثل العليا التي تقيد بها الروح نفسها !
وتباً للمظاهر الخلابّة الجذابة التي تملك منا الحواس !
وبعداً للأحلام المغررة التي تطمئنا في الشهرة
ونخاود الذكر !

ألا لعن المال تصبو لأحراره النفس .
وبعداً للزوجة والأهل . وللبنين والبنات . وانخدم
والخشم .

ألا لعن ماون - إله النصار - إذ يدفعنا إلى المهالك
من أجل كنوزه !
ثم يسلمنا إلى حياة الكسل . ويوسدنا الراحة
والدعة !

ألا تباً للخندريس . وإن كان فيها الشفاء !

وبعداً للعشق ولوصال العشاق . . .

ألا لعنت الآمال والأمانى . ولعن الإيمان الثابت .
واللعنة كل اللعنة على الصبر الجميل !

أرواح (غير منظورة) تنشد

وبنك قد شوّهت وجه العالم الغضّ الجميل
وغدا طرفك أعمى لا يرى قصد السبيل
تزدوى ويلك هذا الكون ذا الشأن الجليل
هاك أنهار عذاب في نواحيه تسيل
فلماذا - ويك - لا يشفى لك اليوم غايل
إبليس

هؤلاء هم الأحداث الصغار من قومي وشيعتي .
لهم من أصالة الرأي ما لماشيوخ الخنكين . أراهم يريدون
أن يجتذبوك إلى محاسن هذا العالم الفسيع . ويخرجوك من
هذه البؤرة . التي تقضى فيها أيامك في وحلة تصجر
النفس . وتحمد جمرة الحس .

فلا تدع هذه الكآبة تذهب بك كل مذهب ،
فإنها كالآفعوان . فاغرة فاها لتلتهمك وأنت على قيد
الحياة . . .

إني لست من العظماء ذوي القوة والجبروت ،
لكنك إن أردت أن أصاحبك مصاحبة الظل ، وأسلك
معك سبيل الحياة . فإني مستعد لأن أنصرف إلى خدمتك
منذ الآن ، فأكون لك في الحياة رفيقاً رقيقاً . وإن شئت
أكن لك خادماً . أو عبداً رقيقاً .

فاوست

ويحك فماذا تطلب مني نظير هذا كله ؟

إيليس

أمامنا من الوقت متسع . فلترك هذا إلى ما بعد .

فاوست

كلا لعمرى ، فأني أعلم أن الأبالسة أهل طمع وجشع ، ولا يعملون عملاً لوجه الله . فقل لي أي جزاء تريد مني تلقاء خدماتك تلك . فان خادماً مثلك خطر على الدار وصاحبها أي خطر ؟

إيليس

هاك ما أبتغيه منك :

ما دمت في هذه الحياة الدنيا ، فأني أطوعك من العصا ، وأسرع إلى إجابة أمرك من البرق . وأعدى خلف ما تشتهي من السهم ، وأشد إخلاصاً لك من يمينك .

حتى إذا جان الحين وانتقلت إلى العالم الآخر . فهناك تطيعني كما كنت هنا أطيعك .

فاوست

لست أعبأ كثيراً بالعالم الآخر ، في هذه الأرض رى من ظمئى ، وشبع من سغبى ، وشقاء علقى وغذاء روحي ، وهذه الشمس هي سراج حياتى ، وهدايتى وسط الغياهب . فإن غاب هاتان عنى وحيل بينهما وبينى ، فأني لا أبالي بعدهما بشيء ، وليحدث لي ما عساه أن يحدث .

إيليس

إن كان هذا رأيك ، فأبرم أمرك ، ولتيم بيننا المتحالف . وعما قريب ترى من صدى العجائب ، وتنعم بما لم تره العيون ، ولم يخطر لإنسان ببال .

فاوست

أأنت أيها الشيطان الخفير تخطر الهبات وتجزل العطايا ؟ ... وهل عندك إلا شراب لا يطفى الظمأ ،

وطعام لا يشبع من جوع ، ومال كالزئبق لا تكاد تمسكه الكف حتى يزول ويختفى : أو هو ولعب ليس وراءهما إلا الخسار والدمار ، أو فتاة حبها رياء ووصلها نفاق ، تضع رأسها على صدرى ، وعينها تنظر إلى جارى ... أتريد أن تخدعنى بتلك النار التي أدركها العطب قبل أن تمد الأيدي لاقتطافها . أم بتلك الأغصان التي ما أورقت حتى ذوت ، ولا أينعت حتى صوحت .

إيليس

هيات أن ترعجنى بمثل هذا الكلام :

حقيقة إنى قد أقدم لك مثل تلك الكنوز . لكن سيأتى وقت أيها الصديق ناعم فيه بطعام أشهى وألذ : في صفاء وراحة .

فاوست

لئن جاء اليوم الذى أرقد فيه على فراش الراحة ، ولئن أصبحت ، بفضل مكرى وخداعك ، أتوهم أنى في رغد من العيش : أو خيل لي أنى غدوت من السعداء فليكن ذلك اليوم آخر أيام عمرى . وهذه مراهنة بينى وبينك .

إيليس

إذن اتفقنا :

فاوست

وأزيدك فوق ما قلته : أنى لو مرت بي لحظة من الزمن ، وكانت من الحسن بحيث قلت لها : أن « لا تبرحى ، فما أحلاك ! » فهناك فلتهمي لي سلاسلك وأغلالك : هنالك أرحب بال موت ، هنالك تنهى خدماتك لي : وعندها فلتقف ساعة عمرى ، وليخُب سراج حياتى .

إيليس

تبصر فيما تقول فأني لن أنساه .

فاوست

ونحن لك ذلك ، فإنى لا أفوه بكلمة عبثاً ، ومتى
كان بينى وبين امرئ عهد ، فكلمتى تقيدنى ووعدنى
يسترقنى ، سواء أكان العهد معك أم مع سواك .

إبليس

حسن ، وسأشرح من هذه الساعة فى القيام بما
يجب على من فروض الخدمة والطاعة . على أنى أسألك
أن تخط لى سطرين يتضمنان ما تعاهدنا عليه .

فاوست

وبلك أتريد أن يكون العهد الذى بيننا مكتوباً ؟
أما سمعت فى عمرك بوعده الرجل الحر ، ووفاء المرء
بالعهد ؟ أما يكفى أن كلمة فئت بها ستقيدنى أمامك
ما حييت ، وسأبقى فى ربقتها مدى الدهر ؟ فبينما الناس
أحرار طليقون أكون أبداً أسير الوعد الذى وعدته .

وماذا تبتغى منى أن أكتب أسها الشيطان الرجيم ؟
وهل تريد أن أخطه على الطروس أو أنقشه على الرق
أو أحفره على الصخر ؟

إبليس

عجبنى منك كيف غلوت فى الأمر وأخذت منك
الخلعة مأخذها . والمسألة هيئة . اكتب على أى ورقة
شئت ، ومتى وصلت إلى النهاية فأمض العهد بقطرة
من الدم .

فاوست

ما دامت هذه بغيتك ، فسأفعل ما تريد على ما به
من سنف .

إبليس

الدم عصير عجيب ، لا يعدل عنه إلى سواء !

هكذا يتم التعاقد بين فاوست وإبليس ، والقارئ
يرى أن العقد لا يشترط مضى عدد من السنين . بل يمتد

إلى الوقت الذى يحس فيه فاوست أنه نال الرضى ،
وأمكنه أن يقول للحظة العابرة « تمهلى ما أحلاك ! »
سواء استغرق ذلك أعواماً قليلة أو كثيرة .

ويطلب إبليس من فاوست أن يبادر بمصاحبتة ،
لكى يطلعه على العالم الصغير ، ثم على العالم الكبير ،
ويرجوه أن يغير ملابسه وأن يتزيّياً بزي النبلاء كما فعل
إبليس نفسه . . . فيمضى فاوست لتبديل ثيابه ،
تاركاً لإبليس رداء الأستاذية ليلبسه مؤقتاً فى التحدث
إلى أحد الطلاب الذى جاء يلتبس بمقابلة الأستاذ .

ولا شك أن المؤلف قد استخدم فترة غياب فاوست
من المسرح أفضل استخدام بأن جعل إبليس يتزيّياً بزي
فاوست ويستقبل الطالب وحواره حواراً شائناً ، تمثل
قطعة أدبية من أجمل ما اشتمل عليه الكتاب ، وإن لم تكن
لها علاقة بالقصة أو الأسطورة .

كان أول شيء فعله إبليس ، وهو يقود فريسته
ليطلعه على بعض مناظر العالم الصغير ، أن ذهب به إلى
حانة أورباخ فى ليسك ، وهى مكان يختلف إليه
الطلاب . ولا شك أن جوته قد صاغ هذا الفصل
صياغة جميلة ، وحشاه بالأناشيد البديعة ، وملاؤه
بأنواع الشعوذة . ولكن نظراً لأنه قليل الصلة بالأسطورة
فإنها تكتفى بإشارة موجزة إلى ما جاء فيه :

دخل إبليس وفاوست فى زيهما الأرستقراطى إلى
الحانة . وهى ملأى بالطلاب : يشربون ويمرحون
ويلتزم فاوست دور المتفرج الممتعض ، بينما يأخذ
إبليس فى مداعبة الطلبة ، ويبادلهم الأغاني والأناشيد ،
ومن جملة ما يأتى به إبليس أنشودة الملك الذى اتخذ له
فى القصر برغوثاً عظيماً ، فلا يلبث هذا البرغوث المقرب
أن يأتى بأهله وأقاربه ، ويملاؤوا القصر ، ويذيقوا
الحاشية ألوان العذاب بالقرص واللدغ ، فلا تجروا
الحاشية على الشكوى ، لتلا يغضبوا الملك .

في نهاية الأناشيد يقول لهم إبليس إن غرثهم لا تعجبه وسيديقهم أفضل منها (بطريقة صحريّة) بأن يثقب أمام كل منهم ثقباً في المائدة ، ويخيل إليه أنه يشرب الخمر التي يريدونها . وبعد أن شربوا وسكروا من هذه الخمر الشيطانية يتركهم إبليس وفاوست ، وعندما يفيقون من سكرتهم يجد كل واحد منهم أنه يمسك بأنف صاحبه .

• • •

ولم يتأثر فاوست كثيراً بما جرى في حانة أورباخ . وأدرك إبليس أنه لا بد له أن يعيد للشيخ فاوست صباه ، ولذلك ذهب به إلى مطبخ الساحرة . . هذا الفصل أيضاً من مبتكرات جوته .

فإن إبليس زعم أنه لا بد له أن يستعين بالساحرة ليحصل منها على الشراب ، الذي يرجع بمن يتناوله ثلاثين عاماً إلى الوراء . وهذا «المطبخ» دار مليئة بأنواع المواعين والقناني والأوعية السحرية ، وفيه موقد عليه مرجل تحته نار تشتعل . ويحرس الدار عدد من القردة من أتباع الساحرة . ومن واجبات القردة أن تحرس المرجل ، ولا تدعه ينفور حتى تعود الساحرة . ولكن القردة أهملت الرقابة ، وفار التنور ، وتضاعد منه هيب أحست به الساحرة ، وهي في مخبتها ، فأقبلت تجرى وهي تصبح ضاحكاً مزعجاً . وجعلت تضرب القردة جزاء إهمالها ، ثم رأت الغريبين ، وهمت بضربهما أيضاً ، لولا أنها أدركت أن زائرهما هو إبليس نفسه . فبادرت بالتماس العفو والمغفرة .

وفي النهاية يتناول فاوست الجرعة الممررة ، التي من شأنها أن تعيد إليه شبابه . ويخرج به إبليس عدواً ، لأنه لا بد له من بعض الجري السريع ، حتى يسرى الشراب في جميع جوارحه .

كان لا بد أن يعود لفاوست شبابه وصحته ، حتى تدفعه سورة الشباب إلى ارتكاب الآثام . فأخرجه من

مطبخ الساحرة مهيباً للعشق والهيام . . وهكذا يبدأ الفصل الخطير في الجزء الأول من المأساة . وهو الفصل الذي يلور حول عشق «فاوست» الرجل العالم الوقور ، لفتاة بريئة طاهرة من عامة الشعب تدعى «مرغريت» ولا شك أن قصة مرغريت ، وإن سبقتها مقدمات طويلة وفصول متنوعة . هي المأساة الأليمة التي يشتمل عليها الجزء الأول . وهي أهم شيء فيه . . وقد اختار جوته موضوعاً مألوفاً . وهو إغواء فتاة بريئة ساذجة على يد رجل يدفعه الشيطان ، وقد استطاع جوته أن يصوغ هذه القصة ، صياغة متقطعة النظير .

تبدأ قصة مرغريت بعد أيام قلائل من زيارة فاوست لمطبخ الساحرة : إذ رآها في بعض الشوارع وهي عائدة من الكنيسة وعرض عليها أن يصاحبها ، فزجرته ومضت في سبيلها ، فلم يزد فاوست بها إلا هياماً . وطبيعي أن يجنى إبليس في تلك اللحظة فيبادره فاوست بأنه لا بد له من هذه الفتاة . . ولم يستجب له إبليس مرة واحدة ، بل أخذ يوضح له ما يعترض سبيله من الصعوبات . وأنه لا بد له من شهر أو شهرين لكي ينيله بغيته ، قال فاوست إنه لو كان يستطيع أن ينتظر يومين اثنين لما احتاج إلى مساعدة شيطان مثله في إغواء فتاة مثله . فيؤكد له إبليس أنه سيبدل أقصى جهوده ، بحيث يلقاها في بيت جارتها «مارتا» وهي امرأة تحسن حرفة القيادة ، وترتاح لها . فيطلب منه فاوست أن يأتيه هدية سنية تليق بغادته ، ثم يذهب به إلى مخدعها لكي يتركها لها هناك .

ويتم هذا كله فتحمل الهدية إلى مخدع مرغريت ، وتوضع في خزانة ملابسها . وتكاد أن تجن حين تراها ، وتحملها وتذهب بها إلى جارتها مارتا ، التي تشاركها سرورها بالهدية . لكن الأم كان لها رأي آخر حين رأت الحلى وشمها بأنفها ، فخيّل لها أنها شيء غير طاهر كل الطهارة . وعلى الرغم من احتجاج الفتاة ذهبت

الأم بالخلى إلى القسيس . فتأمل التحفة ، وقال إنها أحسنت إذ حملت إليه هذه الأشياء ، فإنها بلا شك ليست بالشئ الطاهر ، والكنيسة وحدها هي التي تستطيع أن تستوعب كل أنواع الخلى والمال ، طاهراً كان أو غير طاهر ، وشكر الأم وباركها ، وألقى بالذختر الثمين في حقيقته كأنه شئ تافه حقير .

وأصر فاوست حين سمع هذه القصة على أن يأتيه الشيطان بهدية أخرى أعظم من الأولى . ويحتج إبليس بأن هذا ليس بالشئ السهل . ثم يدع في النهاية وتذهب مرغريت بالخلى الجديدة إلى الجارة مارتا . فتتصحبها بالأخيرة أمها . وأن تتمتع بلبسها متى شئت في منزلها .

وقد كان لمزل السيدة مارتا ، حديقة خلفية ، مما يجعل الدار ملائمة كل الملائمة لاجتماع العاشقين . . . ولم يجد إبليس مشقة في زيارة السيدة مارتا بحجة أنه يحمل لها بعض أخبار زوجها الذي توفاه الله في مدينة بادوا (في شمال إيطاليا) . وتعرف إلى مرغريت وكانت حاضرة . ووعده بأن يعود في الغد ومعه صديق شاب جذاب :

في المشهد التالي ترى فاوست يتحدث إلى مرغريت حديث المودة والصداقة ، وإبليس يتحدث إلى مارتا حديث الحب والحب . مخاطبها في شئون زوجها حيناً ، وتحاول هي أن تغريه بالزواج منها حيناً . فلا يكاد إبليس يتخلص من هذه الورطة إلا بمشقة ، وينتهي الأمر بموعد آخر ، ثم آخر ، وتقع مرغريت في شرك الغرام بحيث لا ترى أعذب من اللحظات التي تقضيها بين ذراعي حبيبها .

وهكذا تنتقل تدريجياً إلى صميم المأساة ، وتتوالى المشاهد التي تحكي لنا تطور تلك العلاقة . منها مشهد « الغابة والغار » الذي يبدو فيه فاوست ، وهو يتأمل في وحدة وانفراد ، ما آلت إليه حاله وكأنه يألم لأنه

أفسد على تلك الفتاة البريئة حياتها الهائلة . . . ويدركه إبليس في معزله ، فيوجهه على هجرانه للفتاة التي تذكره في كل لحظة ، وترجو لقاءه بفارغ الصبر فيعود فاوست إلى شئونه الغرامية ، بل يزداد افتتاناً . وهناك مشهد آخر لمرغريت لدى مغزها وهي تشد قصيدة رقيقة تحكي بها قصة حبها ، وأن هذا الحب أعز شئ في حياتها ، وتتمنى لو أدركتها منيتها وهي بين ذراعي حبيبها .

وتقابل مرغريت فاوست في مشهد آخر من تلك المشاهد المتتالية ، ففسأله عن معتقداته الدينية . لأنها تخشى أن إيمانه ليس عميقاً ، وعنده بعيد زيارة الكنيسة وبالاعتراف ، فإن المرء يجب في نظرها أن يؤمن بالله إيماناً قوياً معزراً بالصلاة والعبادة . ويجد الأستاذ نفسه في حيرة كيف يجيب على هذه الأسئلة الساذجة ، ويؤكد لها أنه مؤمن إيماناً صادقاً ، على طريقته الخاصة .

وتنتقل مرغريت إلى موضوع آخر ، فتقول لحبيبها : إنها يؤلمها أن تراه في صحبة رفيقه الذي يلزمه . إن مرآة تبعث الغيظ في نفسها ، إنه يبدو لها أنه شخص لا يمكن أن يشتمل على خير . وهي لا تكره رؤيته فقط ، بل هي — على شدة شغفها بلقاء فاوست — تكاد تنفر من لقائه بسبب اصطحابه لذلك المخلوق الكريه .

فيؤكد لها فاوست — وهو مندهش لصدق فراستها — أنه شخص لا ضرر منه ، وأنها واهمة . وفي نهاية هذا المشهد يعطيها فاوست زجاجة من عيار منوم لتضع منه القليل في شراب أمها قبل أن تنام ، حتى يستطيع أن يقضي الليلة معها آمناً مطمئناً . ويؤكد لها أن الجرعة ليست بضارة . وهكذا تتوالى المآسي . فإن مرغريت في إحدي تلك الليالي زادت في مقدار الجرعة زيادة أودت بحياة أمها . وانتابت مرغريت نوبة حزن عميق ،

وأخذت تكثر من الصلوات والركوع لدى تمثال العذراء لتلمس منها العون في محنتها .

ولكن خلاصها من عواقب أعمالها لم يكن بالأمر السهل ، فقد أخذ الجن يتحرك في أحشائها ، وتذهب إلى الكاتدرائية لتشهد الصلاة . ولكنها لا تكاد تسمع من الخطبة أو من الموسيقى شيئاً ، بل تسمع صوت ضميرها يؤنبها على ما اقترفت من ذنب : بارتكابها المنكر ، وقتلها أمها ، وحملها سفاحاً ، ويشد اللوم والتقريع حتى يغمى على مرغريت ، فتسحقها جاريتها في الصلاة بزجاجتها لتنعشها .

ويجيئ أخو مرغريت فالنتين ، وقد سمع بقصة أخوته ، وكيف سلكت سبيل الضلال ، فألى على نفسه أن يفتقم من الجرم الذي أغواها . . . فترصد لإبليس وفاوست حتى حضرا وكان في يد إبليس قيثارة ليغزف عليها أغنية أخذ في إنشادها : ولما انتهى من الإنشاد تصدى له فالنتين وضرب بصيفه القيثارة فحطمها ، وأخذ في منازلة إبليس ، وكأنه أحس أنه ينازل شخصاً جهنمياً . فلم يلبث أن شلت يمينه ، ولم يستطع رفعها . وعندئذ ناول إبليس السيف لفاوست ، وقال له جاء دورك أيها الدكتور فاضرب ، فتناول فاوست السيف وضرب به فالنتين الضربة القاضية .

• • •

وهكذا ارتكب فاوست سلسلة متصلة الخلفات من الآثام ، إذ أغوى فتاة بريئة ، وحملها على قتل أمها ، وحملت منه سفاحاً ، وكادت أن تجن من جراء ذلك . ثم أقدم على قتل أخيها ، فسلك بيده دماً زكياً .

ولإبليس خير من يعلم أن فاوست خليق — إذا خلا لنفسه — أن يؤنبه ضميره ويثور على الشيطان لأنه دفعه إلى ارتكاب هذه المنكرات ، لذلك رأى أنه لا بد أن يشغل عقل الأستاذ ببعض المغامرات الحارقة للعادة ، فاقتاده إلى حفلات ليلة والپورغ Walpurgis nacht .

والأساطير الجرمانية-تزعم أنه في ليلة أول مايو من كل عام — في أعالي جبال المارتس Harz — بألمانيا ، ما بين قريتي شيركه Schiercke وإيلند Elend — تحتشد أفواج الجن والشياطين والسحرة والساحرات وأضرابها من جميع الأنحاء وتقضي الليلة في رقص وغناء وألعاب وموتمرات ، ولا شك أن هذا الحفل الهائل بهر فاوست ، والعهد ليس بعيد حين كان يقضي الأوقات الطويلة في دراسة شئون السحر والشيطنة . ولذلك لم يتردد عن الاندماج في الحفل ، وقضى وقتاً طيباً يراقص الساحرات ويلهو ما شاء له . اللهو والمجون :

ولكن على الرغم من غرابة هذا الفصل من المأساة ، والحيز الكبير الذي يحتله منها ، فإنه قليل الصلة بالقصة ، وليس له أصل في الأسطورة نفسها ، ويمكن مع ذلك أن ينظر إليه على أنه يؤدي وظيفتين في المسرحية : أولاً أنه يلطف من حدة المأساة ، ويخفف من أثر المشاهد السابقة واللاحقة . والوظيفة الثانية أنه يصرف الدكتور فاوست عن التفكير فيما سببه من الشقاء للفتاة التي أحبها .

ولا حاجة بنا لأن نطيل وصف ما جرى في ليلة والپورغ ، وحسبنا أن نشير إلى الأمر الوحيد الذي له بالمأساة صلة وثيقة : فقد ترك فاوست الساحرة الشابة التي كان يراقصها فجأة . فخاطبه إبليس في ذلك ، فقال وقد بدت في وجهه علامات الحزن ، إنه رأى في الأفق البعيد عادة حبسائه ، يسعى متعثرة ، وكأن رجلها في الأصفاد : وقد خيل إليه أنها قريبة الشبه بمرغريت .

قال إبليس وهو يحاول أن يبعد عنه مثل هذه الأفكار ، إنه جد وإيم ، وإن الذي رآه ضرب من السحر . ولعله رأى الميدوزا^(١) ، وهي تبدو دائماً في

(١) إشارة إلى أسطورة يونانية تشير إلى قصة الميدوزا ذات الأذرع البديدة كالأفاعي . وقد قطع رأسها البطل فرسارس .

صورة الغادة التي يحبا المرء . ونصح فاوست أن يطرد عن فكره تلك الأوهام .

قال فاوست إن الذي رآه شيء عجيب . فقد خيل إليه أنه أبصر عنقها الناصع البياض ، وقد التف عليه خيط أحمر كأنه نصل سكين .

قال إبليس : هكذا تبدو الميزوزا ، وربما حملت رأسها أحياناً تحت أبطها بعد أن اقتطعه فرساوس . فدع عنك هذا الإمعان في التوهم .

• • •

هكذا نرى فاوست وكأنما أحس في أعماق نفسه بعواقب ما ارتكب من الأثم . فإن مرغريت كانت في ذلك الوقت قد قبض عليها فعلاً : بعد أن هامت على وجهها زمناً . . وبعد أن أودت بحياة طفلها إثر ولادته فلم تلبث أن أودعت السجن وصفدت بالقيود والأغلال . والذي سماه إبليس وهماً لم يكن إلا الحقيقة : تصورها فاوست فأحزنه . وانقلب هذا الحزن إلى غضب شديد . وثورة عارمة على رفيقه إبليس ، الذي كان يعلم بلا شك ما سيحل بمرغريت من الويل والبلاء . ولم يكن يهمه أن يتقنها أو يبعدها عن الهاوية ، بل كان جل همّه أن يلهي فاوست ويشغله بتلك المشاهد السحرية .

ثار فاوست على إبليس وبلغ من غضبه أن أخذ يصب عليه اللعنات ، ويتمنى لو أتيح له أن يسحقه بقدميه . وبعد أن هدأت ثائرته . قال لإبليس إنه لا بد له أن يذهب إلى السجن الذي أودعت فيه مرغريت — تنتظر عقوبة الإعدام — ولا بد من إنقاذها . فلم يسع إبليس سوى الإذعان . فأعد للسفر جوادين أدهمين أسرياً بهما في الليلة الظلماء ، وهما يسبحان في الهواء بسرعة عظيمة . لكي يبلغا السجن قبل تنفيذ العقوبة .

• • •

بعد ذلك يجيء الفصل الأخير من المأساة . وهو مشهد يبعث في النفس أشد الحزن والألم : مرغريت في زنزانها مكبلة في الأصفاد والأغلال . يفتح فاوست الباب فيرى حبيبته قد استحوطت إلى جسد نحيل كئيب . وقد ألح عليها الوله حتى لا تكاد تعي ما تقول : وهي تهذي بأنشودة على لسان طفلها الذي قتلته : إنها لم تستطع أول الأمر أن تعرف « هنرى » حين دخل عليها . وأخذ يفك أغلالها وقيودها : ثم تراءى لها بعد لحظات حقيقة الشخص الذي جاءها زائراً ، فتذكر له حبها الماضي ، وكيف ضحيت بحياة أمها لكي تنعم بحبه في هدوء وسكون . . . ثم تطلب منه أن يعجل بالعودة لإنقاذ طفله من الغدير قبل أن يفرق . . ويحاول فاوست أن يفهمها أنه جاء ليفك أسرها ويخرجها من السجن فتصبح حرة طليقة . ولكن إدراكها لا يرقى لفهم مثل هذا الغرض . فتضحي في هذيانها ، فيرى فاوست أنه لا بد له أن يستخدم القوة وأن يحملها عنوة إلى الخارج فتصرخ في وجهه بألا يستخدم معها العنف .

ويجئ إبليس ليخبر فاوست أنه قد أوفت الساعة ولا بد من مغادرة السجن . وتلمحه مرغريت ، وكأنما أحست أنه الشيطان بعينه جاء ليأخذها ، فتستغيث بالله والملائكة والقديسين أن تحوطها وتحفظها من ذلك الويل الذي يريد أن يخل بها .

ويلح إبليس على فاوست أن يبادر بالخروج ، وإلا تركه وإياها . ويضطر الدكتور إلى الإذعان ، ويقول إبليس : « لقد كتب عليها الهلاك » .

فيسمع في السماء صوت ينادى « لقد كتبت لها النجاة » .

وهذا ينتهى الجزء الأول من المأساة .

الجزء الثاني من المأساة.

هذا الجزء الثاني رأى المؤلف أن يقسمه إلى خمسة فصول ، ويوشك كل فصل أن يكون مسرحية مستقلة وجعل لكل فصل عدداً من المناظر يميز كلا منها بعنوان خاص .

لم تؤلف هذه الفصول مرة واحدة أو بترتيب منتظم مطرد : الأول والثاني والثالث ... الخ : بل ألف جوته الفصل الثالث أولاً وأعدّه فقطع ونشره قبل أن يبدأ في نظم الفصول الأخرى . هذا الفصل الثالث هو الذى يعالج موضوع هيلانة أميرة طروادة ونقلها من مقرها في مستودع الموتى Hades إلى عالم الأحياء . فإن جوته الذى كان في بدء حياته الأدبية مولعاً بالأساطير الجرمانية : لم يلبث أن أولع في كهولته بالأساطير الإغريقية . وبما اشتملت عليه من صور وقصص وشخصيات خرافية . وجاء في إحدى القصص التى عاجلت أسطورة فاوست أن الشيطان أتاح للدكتور فرصة الالتقاء بهيلانة ، وهى مضرب الأمثال في الحسن والجمال . فرأى جوته أن يتناول هذا الأمر أيضاً في مسرحيته ، ولكن على طريقته الخاصة . والأرجح أنه بدأ يعالج هذا الموضوع على مدى سنوات . ثم أمه ونشره عام ١٨٢٧ بعنوان هيلانة - وجعله بمثابة وصلة Interlude في مسرحية فاوست ، أى حلقة تصل جزءاً متقدماً بجزء متأخر .

نشرت هذه الوصلة كأنها مسرحية منفردة وحدها قبل ظهور الجزء الثاني كاملاً بخمس سنين ، ويقال إن ظهورها منفردة لم يلفت الأنظار كثيراً ، ولم يلق تقديراً إلا من خاصة المعجبين بجوته . وأحسن جوته عندئذ أنه لا يد له أن يبذل غاية الجهد حتى يتم جميع الجزء الثاني ، وتحتل بذلك « هيلانة » مكانها منه . وينتهي بذلك من تأليف هذا الأثر الأدبي الخطير . واستقر رأى جوته أن يجعل « هيلانة » هى الفصل

الثالث من الجزء الثاني . وبدأ تأليف الفصل الأول وموضوعه بلاط الإمبراطور . الذى تثار فيه مسألة هيلانة . ثم الفصل الثاني : وموضوعه البحث عن هيلانة في - يستقرها ومشواها ، حتى يمكن إعادتها إلى الحياة الدنيا . ثم يحى الفصل الثالث الذى سبق نشره . بعد ذلك أخذ جوته يؤلف الفصلين الأخيرين ، مبتدئاً بالخامس ثم الرابع ومع علمه بالفكرة العامة لكل من الفصلين فإنه بدأ بالخامس ، لأن موضوع ختام المأساة كان يشغل باله منذ زمن طويل ، وكان حريصاً على إتمامه في أقرب وقت . أما الرابع فتجهيد للخامس وقد أخذ فاوست يتعزى عن فقد هيلانة بالانصراف إلى حيازة قطر عظيم وخدمة سكانه من بنى الإنسان .

وهكذا نرى أن تتابع تأليف الفصول الخمسة كان على النظام المذكور :

وفى الفصول الآتية خلاصة لأحداث الجزء الثاني ، وسيكون الإيجاز هنا أكثر مما أوجزنا في سرد فصول الجزء الأول ، لأن المقام لا يسمح بأكثر من خلاصة واضحة . وافية لهذا الجزء الثاني الذى تبلغ أبياته ما يقرب من ثمانية آلاف بيت ، ولن يحول هذا الإيجاز دون إلمام القارئ بجوهر هذه الفصول الخمسة ، لأن أكثر الإيجاز سينصب على المشاهد الخيالية والخرافية والسحرية :

الفصل الأول

انتهى الجزء الأول من المأساة كما رأينا بأحداث أليمة ، كان لها أبلغ الأثر في « فاوست » وتركته في حالة من السقم والشقاء والذهول ، جعلته عاجزاً عن الحركة والتفكير ، حالة لا بد لإبليس من علاجها ، حتى لا تفلت منه فريسته . لذلك نرى إبليس يدبر وسيلة

خاصة لإفاقة فاوست ، ولينسيه الخطب الذى يجب له كل آلامه . ونحمله على التفكير فى مغامرات وأعمال جديدة . لذلك نرى المشهد الأول من الفصل الأول بمثابة مرحلة انتقال من ويلات الجزء الأول إلى مغامرات الجزء الثانى . وأهم عنصر فى مرحلة الانتقال هذه هو أن يحمل فاوست إلى جبال الألب فى سويسره وسط المناظر البهيجة والاروج الناضرة . والغابات الباسقة .

واستعان إبليس بمجموعات من شبابى الجن . فتأخذ فى الغناء والإنشاد ، وتهتف بألحان عذبة ، تذهب الحزن ، وتجلو الذهن . وتثير فى النفس أسهى الأماني . وتطرد اليأس والقنوط . وبعد أن تتردد الأناشيد السحرية ساعة ، يفيق فاوست من ذهوله . وقت الفجر ويتأمل فيما حوله من ضياء وبهاء ، وشلالات منحدرة ، وأشجار حانية ، فلا يلبث أن يزول عنه ضره . ويعاوده حب الحياة والتمتع بما فيها من خيرات . . . وقد قابله إبليس إثر ذلك وعرض عليه أن يزورا البلاط الإمبراطور ، وأن يذهب إبليس بمفرده أولاً لكي يعمل على اكتساب ثقة الإمبراطور ، ثم يستدعيه ليصحبه إلى البلاط . وهكذا يبدأ أن حياتهما فى العالم الكبير ، كما وعد إبليس الدكتور فاوست وقت إبرام التعاقد بينهما . . .

• • •

ويمضى إبليس إلى البلاط القيصرى ، وصادف ذلك يوم ثلاثاء الاعتراف . وهو اليوم السابق للصيام الكبير^(١) وقد أخذوا يستعدون لحفلات الكرنفال ، والمواكب الشعبية ، التى يريد الإمبراطور أن تجرى على

(١) الصيام الكبير عند الصغرى يسبقه ثلاثة أيام : الأحد والاثنين والثلاثاء . تسمى أيام الاعتراف ، وعند العامة يسمى آخرها ثلاثاء الزفر ، لأنه آخر يوم تؤكل فيه اللحوم ، قبل الصيام الطويل . وهو أيضاً اليوم الذى تبلغ فيه حفلات الكرنفال ذروتها . وعادة يكون ذلك حوالى شهر فبراير .

الطريقة الإيطالية . بحيث يشمل الموكب على شخصيات ومناظر إيطالية . ، مثل يالعات الزهر فى فلورنسا ، والمهرج فى نابولى . وعدد من التجارين والمتسكعين ، ورجل سكير ، وأم تصحبها ابنتها التى بلغت سن الزواج ، ثم يلى ذلك مناظر مشتقة من خرافات اليونان وهوكب ضخيم يتوسطه فيل عظيم ، ويحشى بعد ذلك الإمبراطور نفسه فى شكل بان (إله الرعاة عند الإغريق) . وحوله جوقات من الغزلان والوعول . . . وقد تم إعداد هذا الحفل كله بواسطة الحاشية . قبل مجئ إبليس وفاوست .

يفد إبليس على البلاط فى هذا الوقت ، ويحتال حتى يقابل الإمبراطور ، الذى لا يلبث أن يعينه فى منصب مضحك البلاط ، خلفاً للمضحك السابق الذى توفاه الله منذ أيام . كانت البلاد فى ذلك الوقت فى حالة مالية يرثى لها ، حتى اضطرت الإمبراطور رغم حبه للعبث واللهو ، وقلة اكتراثه بشئون الدولة الجديدة ، إلى أن يعقد مجلس البلاط . ودعا مضحكه الجديد لحضور الاجتماع . وبدأت الجلسة ، فقام كل وزير بدوره يشكو من الحالة السيئة فى وزارته ، وينتقم حديثه بأن المركز بات فى غاية الحرج . وأن لا بد من إجراء حاسم . ومع ذلك عجز الخطباء جميعاً عن التقدم بأى اقتراح لمعالجة الأزمة .

وفى شىء من الدعاية وعدم الاكتراث طلب الإمبراطور من مضحك البلاط الجديد أن يدلى برأيه فلم يتردد إبليس فى تشخيص الأزمة بأنها ترجع إلى قلة التقبود . ومع ذلك فإن فى الدولة من الثروة ما يكفئها ، فإن هناك أموالاً كثيرة مدفونة فى بطن الثرى . دفنها الناس فى أزمنة مختلفة ، وتركوها وراءهم . وهم هاريون من عبو مغبر جاء يغزو البلاد . . . هذه الثروة العظيمة كلها ملك للإمبراطور ، وكل ما يتطلبه الأمر هو استخراج تلك الكنوز بواسطة أناس يعرفون كيف

يتصرفون في مثل هذه الشئون ، وأراد الإمبراطور أن يبدأ الحفر فوراً ، فقبل له إن الوقت ليس مواتياً ، ولا بد من إتمام الحفلات والمهرجانات أولاً .

(وكان إبليس يضمّر وسيلة أخرى يفك بها الأزمة ولو إلى حين) .

عند ذلك ينهض الإمبراطور ويأمر بإقامة حفلات الكرنفال . . . ليفرح الناس ويمرحوا كأن ليس هنالك أزمة تهدد البلاد .

* * *

وتبدأ المهرجانات وتنطلق المواكب ، وتسير في صورتها التقليدية ، فتظهر كل جماعة فتشيد الأناشيد التي تدل على شخصيتها وعملها في الحياة . غير أن إبليس لم يدع الأمور تجري طبقاً للبرنامج المرسوم ، فقد سمح له ولفاوست بالاشتراك ولا بأس أن تكون أعمالها خارجة عن البرنامج . فأدخل إبليس وزميله مناظر سحرية أثارت الإعجاب والدهشة ، مثل الوحش ذى الرأسين ، ومثل مركبة الشعر ، التي تسبح في الهواء ، سائقها إبليس ، يصحبه فاوست . وتجرحها أربعة من التبنينات . وقد امتلأت المركبة بالجواهر النفيسة (الأشعار) التي كان ينثرها السائق على الناس ، فيحاول العامة أن ينالوا منها فلا يستطيعون . (كناية عن أن الشعر الراقى ليس للغوغاء !) وهكذا يعرض إبليس وزميله الفصول السحرية التي ملأت جو الكرنفال مرحاً ودهشة .

وقبل نهاية الحفلة يقع الحادث الذي دبره إبليس لانفراج الأزمة المالية ، مؤقتاً ، إذ يدخل رئيس الوزراء ، ويطلب من الإمبراطور أن يمضى على ورقة ، فيمضى فوراً دون أن يسأل عن فحواها . وهذه الإمضاء هي التي يستعملها رئيس الوزراء في إصدار الأوراق المالية بضمان الكنوز المدفونة في جوف الأرض . وفي اليوم التالي لحفلة الكرنفال ، يشكر الإمبراطور الساحرين إبليس وزميله ، على ما قاما به بالأمس ،

ويعينهما في منصب الحراسة على الكنوز المدفونة ، وإدارة الحفر للكشف عنها . غير أنه لم يعد هناك داع للحفر ، فان وزارة الخزانة قامت بطبع الآلاف المولفة من الأوراق المالية ، من جميع المقادير ، تحمل إمضاء الإمبراطور . وأخذت الدولة تسدد الديون وتدفع المستحقات ، وتمنح الهبات . ومع أن القيصر لم يكن مرتاحاً كل الارتياح لهذه الوسيلة لتفريج الأزمة ، فإنه لم يلبث أن قبل الأمر الواقع ، بل أبدى مزيد الغبطة والسرور . أما عاقبة هذه الإجراءات المالية الشاذة فسترأها في الفصل الرابع . أما الآن فلينعم الجميع بالثروة الوفيرة ، المولفة من هذه الأوراق التي طبعت منها الآلاف .

* * *

ويقابل الإمبراطور الساحر فاوست ، فيطلب منه أن يجتهد بسحره العظيم في استحضار شبح كل من هيلانة وعشيقها پارس ، وهما اللذان كانا سبباً في قيام حرب طروادة في قديم الزمان . فبادر فاوست بإبداء استعدادة لاستحضارهما . . ولكنه حين يعود إلى إبليس ليلتمس منه العون ، يخبره هذا بأن الأمر ليس من السهولة بالدرجة التي توهمها ، بل إن دون ذلك أهوالاً ورحلات عظيمة الخطر ، قد لا يعود المرء منها أبداً إنه لا بد له من أن يقوم برحلة مخوفة بالأخطار إلى عالم « الأمهات » ، ثم يناوله مفتاحاً يضيء ويلمع وسط الغياهب ، وسهديه السبيل إلى ذلك العالم البعيد ، الذي تهيمن عليه « الأمهات »^(١) حتى إذا اقترب من المنطقة المقدسة ، بدا له من بعيد نضد^(٢) ذو ثلاثة أرجل ،

(١) هذه الخرافة في الأغلب من اختراع جوته ، ولعله اقتبس الاسم من بعض المؤلفين القدماء ، الذي ذكر أن في صقلية شعباً يبعد مجموعة من الآلات تسمى بالأمهات .

(٢) من الأخبار الإغريقية أنه كان هنالك نضد ذو ثلاثة أرجل أمام معبد أيونلو في دلفوس . وبه يستعان في الكهانة والاصطلاح الأفرنجي له كلمة Tri-pod .

الفصل الثاني

يلدور الفصل الثاني حول موضوع واحد : ألا وهو البحث عن هيلانة ، وإعادتها إلى الدنيا لكي تزوج من فاوست ، الذي كاد أن يجن هياماً ، حين رآها وهي مجرد خيال .

وقد رأينا في الفصل السابق كيف سقط فاوست مغشياً عليه ، ولم يستطع عرافو البلاط أن يعالجه أو يعيدوا إليه وعيه . قال إبليس إنه يعرف أين يوجد من يعالجه ، فحمله إلى منزله القديم ، الذي يحتله الآن الدكتور واجنر ، وهناك أضجع إبليس فاوست على سرير قديم . . . وقيل لإبليس إن واجنر مهمك في تجربة عظيمة في معمله . ولكنه سيراه بعد قليل . فجلس إبليس في المكتب ينتظر ، وقضى بعض الوقت في التحدث إلى الطالب الذي سبق له التحدث إليه في الجزء الأول . وقد أصبح الآن حائزاً للبكالوريوس ونقيض ألفاظه بعبارات تم عن الغرور والكبرياء . وقد جعل منه جوته نموذجاً للشباب الذي لا يكاد يحصل على لقب علمي حتى يمتلئ غروراً ويظن أنه بات من كبار العلماء .

يدخل إبليس بعد ذلك على الدكتور واجنر ، فيرحب به الدكتور ، ولكنه يوجس منه بعض الخوف . . . لأنه قد فرغ الساعة من تجربة استغرقت زمناً طويلاً ، وكللت أخيراً بالنجاح . وسأله إبليس ماذا يصنع ، قال إنى أصنع « إنساناً » . وكان واجنر قد تمكن من صنع شيء يلمع في زجاجة ويبدو كأنه شيء شفاف . وهذا الشيء العجيب مكتمل العقل ، بل يفوق العقل البشري ذكاء وإدراكاً ، ولكنه لا جسم له ، وهذا الكائن الذي أطلقوا عليه اسم الإنسي الصغير Humunculus ، يستطيع أن يرى الغيب . وأن يأتي بالمعجزات . وكانت أمنيته أن يخرج من زجاجة أو يحطمها ، لكي يبدأ حياته كائنًا له عقل

يضيء ويلمع . عند ذلك عشى فاوست مختراً حتى يقترب من النضد ذي الأرجل الثلاثة ، ثم يختطفه ويعود به فوراً إلى الأرض . وبواسطته يستطيع أن يستحضر الأشباح .

ويعود فاوست من رحلته موفقاً ، فيجد القبصر قد أعد حفلاً ضخماً في بهو القصران ، وقد احتشدت فيه الجماهير ، ودخل فاوست إلى المسرح ، وأقام عليه النضد ذا الأرجل الثلاثة ، وأخذ يمارس سحره . فلا يلبث شبح پارس الجميل أن يبدو للجميع ، ويتأمله النظارة من رجال ونساء ، فأما النساء فيبدن منتهى الإعجاب ، ويطيرن بحاسته أماً إطرأ . أما الرجال فيزعمون أنه منحت الملامح . . . بعد ذلك تظهر هيلانة بحسبها الفتان ، فإذا الرجال يسبحون بحمدها ويمجدون محاسنها ، أما النساء فيكتشفن في ملامحها وتقاطيعها عيوباً متنوعة .

ولم يفت الساحر فاوست قبل استحضار الشبحين ، أن ينبه جميع النظارة ويحذرهم ألا يحاول أحدهم أن يمس الشبحين ، أو أحدهما وإلا كانت العاقبة وخيمة . ومن العجيب أن فاوست نفسه ، قد نسي هذا التحذير وعلى الرغم من علمه أن هيلانة ما هي إلا خيال وكذلك پارس فإنه افتتن حباً بها ، وأدركته الغيرة من العشيق ، وعندما هم پارس بمعاينة هيلانة ، لم يبال أن تقدم غاضباً ليفصل بين الشبحين . وعند ذلك يحدث انفجار هائل ، ويخر فاوست مغشياً عليه ، ويتفرق الحاضرون ، ولا يبقى سوى إبليس ، الذي يادر بحمل الأستاذ على كتفه وسار به إلى الخارج لعله يجد وسيلة إلى علاجه من صدمته العنيفة .

وينتهي بذلك الفصل الأول .

وجسم ! ولكنه الآن لا تعجبه البيئة التي يراها حوله ،
ويفضل - مؤقتاً - أن يظل في داخل زجاجة .

ويرى فاوست نائماً فيدرك الأحلام التي تجول في
عقله ، ويقول لإبليس إنه يحلم بالمرأة الجميلة ليذا التي
أحبها المشتري . ولن يشفى فاوست إلا إذا ذهب إلى
البلاد التي يحلم بها . ومن حسن الحظ أن هذا أوان
ليلة والبورغ الكلاسيكية^(١) التي تحتشد فيها كائنات من
العصور القديمة في سهل فرساليا في ثيساليا ، حيث
دارت الحرب في مثل هذا الوقت بين قيصر وبومبي^(٢)
وقد ذكر غير واحد من الكتاب فكرة قيام الموقى الذين
تقاتلوا في معارك هائلة ، والتفاهم مرة في كل عام
في حفل كبير . وقد اختار جوته هذا الميدان بالذات
لأنه في أرض ثيساليا التي اشتهرت بسحرتها وساحراتها .
والجميع يحتشدون في نفس اليوم الذي وقعت فيه المعركة
وهو يوم ٦ يونيه (سنة ٤٨ ق . م) .

يقترح الإنسي الصغير إذن على إبليس أن يحمل
صديقه إلى البلاد التي يحلم بها ، لكي يشفى ، وتعهد
هو أيضاً أن يصاحبهما ، فقبل إبليس هذا الرأي عن
طيب خاطر .

وعلى الرغم من مرارة الفراق بين واجنر
وهومنكولوس ، فإنه اضطر للموافقة لأن الكائن
الصغير غير مرتاح للبيئة التي حوله ، ولعله أن يجد
خيراً منها في بلاد اليونان .

(١) تستعمل كلمة كلاسيكي بمعنى كل ما يتصل بالعهد
الإسريقي والروماني . وهنا في مقابل ليلة والبورغ الجرمانية في الجزء
الأول نجد هات ليلة والبورغ الكلاسيكية التي تتجمع فيها مرة في كل
عام ، شخصيات متنوعة ، حقيقية أو خرافية ترجع للعصور الكلاسيكية
(٢) كـ بومبي المنفذ الأكبر ليوليوس قيصر وتحارباً
مراً ، ورو تيسانيا في شمال ايون كانت المعركة الفاصلة .

وهكذا يمضي الثلاثة ، ساجحين في الهواء ، حتى
يشرفوا على سهل فرساليا . ولا تكاد قدم فاوست
تمس أرض اليونان حتى يفيق من غيبوبته ، وتنتعش
فيه الحياة . وقد وجدوا السهل نفضاء الأرواح
والأشباح ، فقرروا أن يفترقوا ويذهب كل منهم
ليسعى في تحقيق الغرض الذي جاء من أجله .

فأما فاوست ، فإنه ينبغي الحصول على هيلانة ؛
إنه يعلم أنها في العالم السفلي المسمى عند اليونان هاديس
Hades ، ولا بد له أن يصل إليه . فيطلب الهداية
أول الأمر من أبي الهول فيدله على الحكيم العاقل
شرون ، الذي له جسم جواد ورأس إنسان . فيدله
هذا على الكاهنة العظيمة مانتو Manto ، التي تذهب
به في ممرات وطرق وسرايب مظلمة حتى تصل به
إلى السرداب المؤدى إلى العالم السفلي . ويختفي فاوست
عن عيوننا ، ولا نراه بعد ذلك إلا في الفصل الثالث
وهو أمير مقاطعة أركاديا في اليونان . وقد وعدته
برسيفونا Persiphone حارسة العالم السفلي بأنها
ستسمح لهيلانة بأن تعود إلى الدنيا فترة من الزمن .

أما إبليس فلم يكن له من مأرب خاص سوى أن
يجول في البلاد ويتعرف إلى الأرواح والسحرة
والعفاريت الإغريقية التي لم تسبق له معرفتها . وفي
نهاية المطاف يجد في أحد الكهوف ثلاث عجائز علامن
الشيب . لكل منهن عين واحدة ، وسن واحدة ،
ومنظرهن في غاية القبح . وعرف إبليس أنهن بنات
فوركيس Phorkas . ويسره مرآهن ويتنكر في صورة
واحدة منهن ، وهكذا يبدو في الفصل الثالث .

أما الإنسي الصغير فإنه كان ينبغي أن يبدأ الحياة ،
بحيث يغفلو له جسم كسائر الكائنات . ويلتمس
النصيحة من رجلين عظيمين : أنكساجوراس

المدينة التي قضتها في هاديس أدنى لأن تكون مجرد شبح أو خيال . في حالة وسط بين الحياة السفلى والحياة الدنيوية . كأن لها مظهر الحياة لا حقيقتها . فلا يجري في عروقها دم ، وتحس كأنها وصحبها من فتيات طروادة : لسن إلا أشباحاً من مملكة برسيغونا عدن إلى الأرض لكي يلعبن دوراً فرض عليهن بقوة السحر . وهذه العودة إلى الأرض حدثت في زمن الدكتور فاوست .

وقد أعد إبليس ، الذي اتخذ صورة فوركياس البالغة منتهى البعامة ، هذه المناسبة قصرين عظيمين : الأول في أسبارطة ويشابه قصر الملك منلاوس ، زوج هيلانة ، الذي غادرته لتهرب مع عشيقها پارس ، فكان ذلك سبباً في قيام حرب طروادة كما هو معلوم . أما القصر الثاني فأشبهه بقصور العصور الوسطى ، وكان في وسط شبه جزيرة المورة .

وتبدو هيلانة أول الأمر أمام قصرها في أسبارطة ، كأنها تتوهم أنها عائدة من طرواده ، وحولها وصيفاتها . أما زوجها منلاوس فقد تحلف بالقرب من شاطئ البحر ، ليجمع رجاله ، وأرسلها قبله لكي تعد العدة لتقديم قربان للآلهة . . ولكنها لا تكاد تدخل القصر ، لتنفيذ هذا الأمر ، حتى تنزع فزعاً شديداً لرويتها فوركياس ، ويبدأ بين الاثنين حوار ، تشترك فيه الوصيفات . ثم يبدأ الجو قليلاً ، فتقول لمن المعجوز الشواء : إن حياتهن في خطر لأنهن اللواتي سيقدمن قرباناً للآلهة . . .

ولكن هناك وسيلة للخلاص . فإنه في أثناء غيابها الطويل عن وطنها ، نزل في أركاديا (وسط بلاد اليونان) أمير من الشمال ، وشيد هناك قصراً في غابة الروعة ، ولو شاعت هيلانة أن تشير بالموافقة ، فإنها

الأول فمن يعتقدون أن أصل الحياة من ثوران البراكين وينصحون بأن يذهب إلى منطقة ثارت براكيثا حديثاً . لكي يجذب بعينه ، ويبدأ تطوير حياته . أما ثاليس فيرى أن هذا خطأ وفيه خطر على الكائن المتطور . . وأولى بالإنسي الصغير أن يذهب إلى البحر ، مصدر الحياة . فيمضي بزجاجته إلى بحر إيجه ، فلا يكاد يراه حتى يفتنه منظره ويرى أن هذه البيئة تلائم ثم يرى جالاتيا تسبح فوق الموج — وهي ربة الجمال والتناسل — وترسو بسفينتها على الساحل ، فيخابه مرآها ، ويرتمي على عرشها فيحطم زجاجته ، ويبدأ حياته في الماء متبعاً طريق التطور ، الذي يسير به من كائن صغير إلى الكائن الكبير . . إن الطريق طويل وشاق ولكن لا خوف عليه ، لأن ربة الحسن تحميه وترعاه مدى الدهر . وهكذا يرمز جوته إلى أن الماء مصدر الحياة .

الفصل الثالث

هذا الفصل سبق نشره كما ذكرنا من قبل ، بعنوان هيلانة ، ثم تقرر بعد ذلك ادماجه ليكون الفصل الثالث من الجزء الثاني من المأساة . وهيلانة التي تدور حولها مشاهد هذا الفصل ، تظهر على الأرض آتية من الإقليم الأسفل بإذن خاص . غير أن هيلانة التي تعود الآن إلى الأرض بعد القرون

(١) أنكساجوراس وثاليس ، اثنان من فلاسفة اليونان ، أقدمهما ثاليس الذي ولد حوالي سنة ٦٤٠ و توفي سنة ٥٤٥ قبل الميلاد وهو من أكبر حكماء الإغريق حضر إلى مصر وتعلم الهندسة على رجال الدين فيها . وعاد إلى اليونان ، ونظريته أن الماء أصل كل شيء ، تنسب إليه .

أما أنكساجوراس فقام بطبيع عش من سنة ٥٠٠ إلى ٤٢٨ قبل الميلاد وكان معاصراً وصديقاً للحبيب وسيسي الشير بيركلس .

تنقل وحاشيتها إلى ذلك القصر . ولا تلبث هيلانة أن تشير بالموافقة ، فتنتقل وصحبها نقلا سحريا إلى داخل قلعة تشبه قلاع العصور الوسطى .

ولا تكاد تدخل فناء القلعة ، حتى ترى الخدم والحشم ، وقد نصبوا لها عرشاً جميلاً لا تلبث أن تنبؤاه . ويقبل فاوست في تلك اللحظة وهو يمشي على مهل وفي يده سلسلة يجرب بها حارس القصر لينكيوس ، ويريد إعدامه لأنه لم يخطره أن ضيقاً كراماً سينزلون بالقلعة ، حتى يؤدي لهم واجب التكريم . ومع ذلك فإنه يسمح له أن يشرح الأمر لهيلانة فيزعج لنكيوس أن رؤية الحسن الباهر المشرق من الجنوب أفقده مقدرة على الإبصار ، فلم ينفخ في البوق . فغفت عنه هيلانة ، وأراد أن يجري : ليحضر الصناديق المفعمة بالهدايا والتحف ، فيقول له فاوست إنه لا داعي لهذا ، لأن كل ما في القصر ومن في القصر ملك للسيدة !

عند ذلك تدعوه هيلانة إلى الجلوس بجانبها ، يأخذ الاثنان يتناجيان ويتبادلان حديث الحب والغرام . إلى أن تقطع عليهما فوركياس الحديث ، وتخبرهما أن مينلاوس يزحف بجيشه ، ليسترد زوجته التي هربت منه للمرة الثانية . فيأمر فاوست بتعبئة جيشه ، ويدعو القواد ويوزع عليهم أجزاء المملكة ، ويمتدح شباهم وإقدامهم وهو يعتمد عليهم في سحق العدو . فتطلق الفياق لتطهير البلاد من العدو المغير ، ويخلو فاوست إلى حبه ، ويتم زواجه من هيلانه .

ويتبدل المنظر ، ولا بد لنا أن نفترض مضي بضعة أشهر ، ويظهر إبليس بصورته اللئيمة فيبلغ الوصيفات أن ولياً للعهد قد ولد ، آية في الحسن والذكاء .

في ذلك الوقت كانت هيلانة مع فاوست داخل بعض الخنازل : الوارفة الظلال ، ومعهما وليدهما الذي سمياه يوفريون Euphorion (ومعناه : الخفيف الحمل) . وتسمع من داخل الحميلة نغمات موسيقية رائعة ، ويظهر الطفل في صورة ملك الشعر ، يحمل قيثارة ذهبية ، وحول رأسه هالة من الذهب .

وينمو الطفل ويكبر في كل ساعة ، وينمو فيه خلق المغامرة ، وعدم المبالاة ، فيأخذ في تسلق الصخور حتى يصل إلى قمة يرى منها أنه وسط بلاد أركاديا ، ويرى ويسمع الحرب الدائرة حوله بين جيش مينلاوس وكتائب فاوست . . فيتملكه حماس جنوني . إنه يريد هو أيضاً أن يحارب ويموت في ساحة الوغى . ثم يصعد إلى قمة أعلا . ويبدو الآن في صورة فارس مدرع . ولشدة شوقه لأن يخوض غمار المعركة يتوهم أنه يستطيع أن يطير إلى الميدان ، ويلقى بنفسه من أعالي الجبل ، فيسقط صريعاً تحت أقدام هيلانة وفاوست .

وبوفاة يوفريون تنفك العقدة السحرية التي كانت تقيد هيلانة إلى ظاهر الأرض فتتمضي لاحقة بولدها ، تاركة خايراً وردادها بين ذراعي فاوست . . .

فتنصحه فوركياس أن يحتفظ بهذين الأثرين ، تذكراً ثميناً ، ولا يلبث هذا التذكار أن يتحول إلى صحابة تحمل فاوست وتطير به في الهواء . وتخلو العجوز الشوهاء لنفسها فتزع الزى السحري الذي لبسته ، ويعود لإبليس إلى صورته الأولى ، ويمضي مستعجلاً ليلحق بالصحابة التي تحمل فاوست .

• • •

الفصل الرابع .

المشهد الأول من هذا الفصل يرينا فاوست وسط القمم الجبلية الوعرة وهو ينزل برفق من السحابة التي أقلته وطارته به فوق البر والبحر ، حتى أوصلته إلى هذا الإقليم الجبلي الذي يشبه التيرول في كثرة قممه ووعورتها . وجوته مولع بتصوير أبطاله يسبحون في الفضاء كأنه يتبأ بعصر الطيران .

لم يعد فاوست من مغامرته الأخيرة مكتئباً أو ساخطاً كما كانت الحال بعد تجربة حبه لمرغريت . ولعل اتصاله بالأميرة هيلانة التي سارت بذكرها الركبان ، قد جدد حبه للحياة ، وملأ نفسه بالرضى والارتياح ، لذلك نراه بعد أن لحق به إبليس مستعداً لمغامرات جديدة .

وسأله إبليس هل هنالك مشروع جديد أوحى به هذه الرحلة التي قام بها . قال فاوست إن بغيته الجديدة أن يشن حرباً على البحر ، لكي يسترد منه مساحة عظيمة من الأرض ، فيسط عليها سلطانه ، وينعم فيها بالقوة والجاء ، وذلك بأن يحنف المستنقعات الملاصقة للشواطئ ، ويبني حاجزات للموج ليرد غوائل المد والجزر . (١)

فيقول إبليس إن هذا المشروع ليس صعب المنال ، والفرصة سانحة لذلك الآن . فإن صديقهما الإمبراطور واقع الآن في ورطة عظيمة بسبب العملة الورقية : والإسراف في إنتاجها إلى درجة دفعت بالبلاد إلى الفوضى ، وهاج الشعب وماج ، وظهر فيه شخصي يطالب بالعرش ، وقد احتشد الجيشان ، وهما يقفان الآن

(١) يرى القراع أن جوته قد استمد هذه الفكرة مما رآه في مدينة البندقية وكيف تحولت المستنقعات إلى مدينة زاهرة .

وجها لوجه . وما على فاوست ورفيقه إلا أن يستغلا هذا الظرف ، ويعملا على هزيمة العدو ، فينال فاوست المنطقة الساحلية جزءاً له على معاونته وانتصاره للإمبراطور .

يعترض فاوست بأن فنون الحرب شيء مجهله كل الجهل ، فيطمئنه إبليس بأنه سيكون لديه ثلاثة أبطال تؤيده ، وهم المغير والمشير والجدير ، وينطلق الجميع إلى الإمبراطور وهو في ميدان الحرب مع القائد العام يتشاوران ويتجادلان . وقد بلغ بالإمبراطور الحماس أن أرسل إلى عدوه يدعوه إلى مبارزة فردية بينهما ، تقرر مصير الحرب . ويحجى فاوست في هذه اللحظة ويعرض على الإمبراطور أن يساعده بجيش من أهل الجبال الأشداء . فيبدى الإمبراطور ارتياحه للمساعدة ، ولكنه يعترض بأنه أرسل تحدياً إلى خصمه لكي ينازله في مبارزة فردية حقاً للدماء وحفظاً لأرواح الناس .

فيحتج فاوست على هذه الخطة التي تعرض شخص الإمبراطور ، وهو أئمن شيء في الوجود ، لمثل هذه المخاطرة . وفي هذه اللحظة يعود الرسول ويبلغ الإمبراطور أن خصمه رفض عرضه بمنتهى الاحتقار . فلم يعد هناك بد من القتال .

وزرع إبليس قواده بين القلب والميمنة والميسرة ، وبدا أول الأمر كأن جيشه يتراجع . فغضب القائد العام من تدخل السحرة ، وانزوى بعيداً عن الميدان ولحق به الإمبراطور . وخلا الجو لإبليس ، فتولى القيادة بنفسه ، وجعل يستخدم ضروب السحر ، فيرسل على جيش العدو ناراً وهمية . . ويعقبها بطوفان مهلك يكتسح ما أمامه . ولم يطق العدو هذه الهجمات الجهنمية ، فانهارت قواه ، وولى الأدبار ، تاركاً عتاده وأسلحته في الميدان .

ويتقدم الإمبراطور ، إثر ذلك ، فيستولى على الغنائم ، متبعجاً بأنه هزم العدو شر هزيمة ، ولا يكاد يعترف لفاوست وزميله بأى فضل . ثم يأخذ في توزيع الأسلاب والمكافآت على قادته وضباطه . ولا ينسى تقديم هدايا ثمينة للكنيسة تكفيراً عن خطئه في استخدام السحرة . ولم يتورع أن يمنح الكنيسة الحق في جباية بعض الخراج من الأقاليم الساحلية التي آلت لفاوست .

...

الفصل الخامس

لقد مضت سنون عديدة منذ نهاية الأحداث التي جرت في الفصل الرابع . وقد قارب فاوست سن المائة . واستطاع في هذه الفترة من السنين بمعاونة إبليس أن يخفف المستنقعات ، ويبنى الجسور ، وأن يجعل من الأقاليم الساحلية جنة فيحاء ، ومروجاً خضراء وحقولاً وافرّة الغلة يسكنها شعب يعيش عيشة راضية . كل هذا كان جديراً أن يبعث الرضى والسرور في نفس فاوست . . غير أنه لم يكن راضياً تمام الرضى بل لعله كان يحس بعض الألم ، لأن الإقليم لا يخضع كله لسلطانه ، بل كان هناك على مسافة غير بعيدة من قصره ، ويستطيع أن يراه من شرفته ، كوخ متواضع على تل ، صاحبه رجل يدعى فلمون وزوجته بوكيس . يعيشان عيشة الفقر ، ولكنهما في غاية السعادة والقناعة .

عرض عليهما أتباع فاوست داراً جميلة في مكان آخر ، لأن السيد يريد أن يدخل التل ، الذي فوقه كوخهما ، في مشروع للتحسين والتجميل . لكن الفقيرين تشبثا بأرضهما وكوخهما . فأغضب ذلك فاوست . واستغل إبليس ساعة من ساعات بخله ، لكي يحمله على ارتكاب منكر ، فعرض عليه أن

ينقلهما قسراً إلى دار أخرى فأذن له . . وأراد إبليس في الوقت نفسه أن ينتهز الفرصة للانتقام من العبدین الصالحين نظير صلاحهما وتقواهما . فلم ينقلهما إلى دار جديدة ، بل أحرق الكوخ ومن فيه . وتساعد اللهب حتى رآه حارس قصر فاوست ، فيتألم لذلك أشد الألم . ويحجى فاوست إلى شرفة قصره ويرى ما حل بالكوخ ، فيستهجن الوسيلة التي اتبعها إبليس في تنفيذ أمره . ولكن يعزى نفسه بأن الرجل وزوجه

سبعوضان عن كوخهما الحقير داراً جميلة . ولم يكن قد وصل إلى سمعه الخبر الكامل عما حدث . ولكنه لا يلبث أن يعلم الخبر كله من التقرير الذي قدمه إبليس فصب عليه اللعنات ، ولكن اللعنة لا تمحو الإثم ، الذي كان هو سبباً في ارتكابه ولو عن غير قصد .

وبينما هو يطل على الكوخ المحترق إذا بالدخان يتصاعد منه ، فتحمله الريح ، متجهة به نحو القصر ، فيتشعب الدخان إلى أربع شعب ، وتتخذ صورة أربع من العجائز : عجوز الفاقة ، وعجوز النحس ، وعجوز الإثم ، وعجوز المم . فأما الثلاثة الأولى فلا تستطيع دخول القصر ، ولكن العجوز ، التي تحمل المم والغم أمكنها أن تدخل من ثقب المفتاح ، ومضت إلى مخدع فاوست ونفخت على جفونه بأنفاسها ، فأكبته المم .

ولكن لعل قد فقد البصر كان نعمة في طي نقمة ، لأنه جعل فاوست يركز تفكيره في المسائل التي كانت تشغل فكره طول حياته ، بات يدرك أن السحر الذي كان يرجو منه الهداية والإرشاد كان مجرد وهم وخداع ، وأن تعلق النفس بالأمانى المنطوية على الغرور عبث لا طائل تحته . إن الطموح الذي كان يدفعه لأن يحاول التطلع لمرتبة الآلهة ، وأن يحلق في الفضاء ليصحب

الشمس في مسارها ، وأن يسيطر على عناصر الطبيعة ،
ليصرفها كما يشاء كل هذا أيضاً عبث لا غناء فيه .
إن همه اليوم أن يصاحب الطبيعة في هدوء ، وأن
يؤدي ما يقدر عليه من عمل لخلة بني الإنسان
وإسعادهم . أما سعادته الشخصية ، فإن عليه أن يدرك
أن كل سعادة لا بد أن يشوبها ألم ، وأن يرضى بما قدر
له في الحياة من نصيب . . ولا عجب وقد اتخذ فكره
هذا الاتجاه أن نراه راضياً قانعاً . برغم ما جلبته له زيارة
العجائز الساحرات .

• • •

لقد بات شيخاً هرمًا ضريباً ، ولكنه لا يزال في
عنقوان قوته ، وأمامه عمل جليل لا بد له أن يتمه ، وهو
يدرك أن الوقت لا يسمح بالإرجاء . فيأمر العمال بأن
يحملوا فتوسهم ، ومساحيهم ومعاولهم ، لكي يحفروا
خندقاً طويلاً .

ويأخذ العمال — ورئيسهم إبليس — في تنفيذ أمر
السيد المطاع ، وإبليس عصابة من القردة ، تعاون
في تنفيذ المشروع الكبير . لكن إبليس يأمرها أن تحفر
قبراً ، فقد كان الشيطان مقتنعاً أن النهاية قريبة .

ويخرج فاوست من القصر ، وهو يمشي مهتدياً
بعكازه ، فيطربه صوت المعول والمسحاة ، ويتحدث
عن الغرض الذي ينشده من بناء الخندق ، إذ لا يزال
هناك مستنقع كبير في سفح الجبال ، يفسد خصوبة
الأرض ويكسبها الرطوبة . وسيترتب على حفر الخندق
وتصريف ماء المستنقع إصلاح كبير للأراضي ،
يتناول مساحة هائلة ، تعيش فيها الملايين في سعادة
ونعيم .

وسيكون وجود البحر قريباً من الديار ، بمثابة
النذير الدائم للناس ، لكي يظلوا في بقعة دائمة ، حتى

تبقى الجسور سليمة ، وأراضيهم في مأمن من طغيان
البحر . إن المرء يجب أن يستبقى السعادة بجده الدائب
في كل يوم ، لا أن يكون في حياته سلبياً يتال الحظ
دون دأب وجد .

ومتى يتم لفاوست النجاح الكامل في مشروعه ،
فإنه سيكون عندئذ جديراً أن يقول للحظة العابرة :
« تمهلي ما أحلاك ! ! » .

والقارئ يذكر أن فاوست قال في تعاقله مع
إبليس إنه لو بلغ به الرضى عن عمله وعن الدنيا أن
يقول للحظة العابرة « تمهلي ما أحلاك ! » فإن هذا يكون
إذناً بموته ، ويستطيع الشيطان أن يفعل به ما يشاء .

وعلى الرغم من أنه لم يقل هذه العبارة ، بل قال
إنه جدير أن يقولها متى نجح مشروعه . فإن الأجل قد
واقاه في تلك اللحظة ، وصدره منشرح وقلبه مغتبط .

ويدرك إبليس في طوية نفسه ، أن شروط
الانتصار لم تتوافر ، ولكن هذا لم يمنعه أن يتظاهر بأنه
أحرز الفوز ، وأصبح جديراً بالجائزة ، وأن يقبض
الثمن وهو روح فاوست ، قبل أن تفارق الجسد ،
وتفقد منه . لذلك دعا عصابة من أنصاره ليلتفوا حول
جسم فاوست ، ويراقبوه أشد المراقبة ، ويقبضوا على
روحه بمجرد خروجها من الجسد .

ولعل إبليس كان مدركاً أن التطور الذي طرأ على
فاوست ، وتحوله إلى خادم للإنسانية مستسلماً للقضاء ،
راضياً عن العالم والكون ، كل هذا جعل حق الشيطان
في فريسته ضعيفاً . وأدنى الشيخ من رضى المولى .
فبات روحه جديرة أن تصعد إلى الملاء الأعلى . ولعل
إبليس لذلك لم يندعش — حين جرد سرية من الشياطين
— أن أقبل من السماء فوج من الملائكة ، وأخذوا ينثرون
الورد — علامة الرضى والحب السماوى — ويحاول
إبليس أن يجعل زمرته تنفخ في الأزهار ، فكان النفخ

يجل الأزهار إلى نيران لافحة لم تطلقها الشياطين ،
ولم يلبثوا أن تراجعوا ملحورين .

وعلى الرغم من تصميم إبليس نفسه أن يكافح من
أجل قبض الروح ، فإنه لم يتالك أن نظر إلى أعلا ليتأمل
منظر الملائكة ، فغفل لحظة واحدة عن مراقبة الجنة .
وفي تلك اللحظة الواحدة ، استطاع الملائكة أن يحملوا
الروح وأن يذهبوا بها بعيداً وبقي إبليس وحده خزاناً .
ثم لا يلبث أن يمضي لسبيله مطرقاً يعلوه الكمد والفشل .

• • •

وتنتهى القصة ، بمشهد هو بمثابة ختام لها ، والمنظر
هنا عبارة عن جبل قدسى صاعد من الأرض
إلى السماء ، وفي جوانب الجبل أرواح القديسين
والشهداء والملائكة ، وقد احتشدت كلها لتحكي مقدم
الروح الجديدة ، روح قاومت ، ومن بين هذه
الأصوات التي تتجاوب ، والأرواح التي تغرد
بالأنشيد العذبة ، يسمع صوت الثابتة « مرغريت »
تعبّر عن غبطتها بعودة من تهوى .
ويسدل الستار على آخر مناظر المساة :



الأورجانون الجديد لفرانسس بيكن

باعتلام
الدكتور فؤاد زكريا

الأستاذ المساعد بكلية الآداب - جامعة عين شمس

حياة فرانسس بيكن

مرت إنجلترا بتغيرات اجتماعية وسياسية هامة في العصر الذي ولد فيه فرانسس بيكن : فقبل مولده بقليل ، كانت البلاد قد نزعت عن نفسها سيطرة رجال الدين واصططغت بالصيغة الزمنية ، ولم تكتف بإحلال أناس عاديين محل رجال الدين في المناصب الرئيسية للدولة ، بل إنها استولت على الأراضي الشاسعة التي كانت الهيئات الدينية تدعمها سلطتها ، ووزعتها - بعد حل الأديرة - على الملاك العاديين . وهكذا بدأ يظهر في إنجلترا نظام جديد ، تتضاءل فيه سلطة الكنيسة ، ويصطبغ بصيغة زمنية متزايدة القوة . ومما له دلالة الواضحة أن أبا فرانسس بيكن ، وهو السير نيكولاس بيكن ، كان واحداً من الوزراء المدنيين الذين حلوا محل رجال الدين في تولي المناصب الهامة ، ووصل إلى منصب حامل الأختام الملكية ، وكانت أسرته من الأسر التي انتفعت بحل الأديرة وتوزيع أراضيها . أما أمه ، وهي ابنة السير أنتوني كوك ، فكانت سيّدة واسعة الثقافة ، ولاسيما في الآداب واللغات القديمة ، وكانت كالفينية متعصبة .

وهكذا كانت الهيئة العامة في إنجلترا ، وكذلك بيئة أسرة بيكن الخاصة ، ملائمة أشد الملاءمة لظهور مفكر متحرر يؤمن بالعلوم الزمنية ويهاجم كل أنواع السلطة في ميدان العلم .

وقد ولد فرانسس بيكن في ٢٢ يناير سنة ١٥٦١ وعُين أبوه في منصبه الكبير بعد مولده بسنوات قلائل : وكثيراً ما كان أبوه يصطحبه إلى البلاط الملكي ، حيث كانت الملكة إليزابيث تعجب بحضور بداهة الطفل وحكمته السابقة لأوانها ، وتلقبه « بحامل الأختام الصغير » . وهكذا ظهر منذ البداية عنصر آخر كان له تأثيره الواضح في شخصية بيكن : وهو أن نشأته وطبيعة علاقاته العائلية ، كانت تؤهله على نحو تلقائي لمستقبل سياسي ، ولخدمة القصر الملكي في بلاده .

وكان بيكن في الثانية عشرة من عمره عندما التحق بكلية « ترينيتي » بجامعة كيمبردج ، وهكذا أتم دراسته فيها وهو لم يكمل الخامسة عشرة من عمره . وهناك ظهر عنصر ثالث كان له دوره الحاسم في تحديد اتجاهه العقلي في المستقبل : ذلك لأنه سرعان ما شغ المنهج الدراسي العتيقة التي كانت سائدة في الجامعة ، والتي كانت كلها مركزة حول منطق أرسطو وميتافيزيقاه

ولاهوت القديس توما الأكويني . واتضح له منذ البداية أن الفلسفة التي تلقاها إنما هي فلسفة ألفاظ عقيمة ، لا تفيد من الناحية العملية شيئاً ، ولا تقدم أية معونة للإنسان في كفاحه الأساسي من أجل السيطرة على الطبيعة والنهوض بحياته . وهكذا تحدد في ذهنه الهدف الذي سبتجه إلى تحقيقه طوال حياته ، وهو القضاء على سلطة القديماء والمدرسين ، والدعوة إلى فلسفة مثمرة من الناحية العملية .

وقد انصرف بيكن بعد هذه المرحلة الأولى من دراسته إلى الدراسات القانونية ، ولكنه لم يتم تعليمه القانوني إلا بعد وقت طويل : فقبل إتمام دراسته ، منحت له فرصة السفر إلى الخارج ، ليعمل مساعداً للسفير البريطاني في فرنسا ، فاعتزم الفرصة وسافر إلى باريس ، حيث قضى في عمله هذا عامين ونصف العام . وفي عام ١٥٧٩ عاد إلى بلاده على عجل ، إذ توفي أبوه فجأة دون أن يؤتمن له مستقبله ، فكان على بيكن أن يشق طريقه بنفسه بعد أن كان يعتمد كثيراً على مساعدات أبيه . واضطر بيكن إلى الاستدانة لإكمال دراساته القانونية . ومنذ ذلك الحين ، أصبحت الاستدانة عادة ملازمة له طوال حياته ، وكانت من أوضح مظاهر الضعف في شخصيته .

وفي تلك الفترة بدأت صداقة بيكن للإيرل إسكس Essex وهو شاب مرموق تفوق في الميدان العسكري ، واختارته الملكة إليزابيث صفياً لها وهو في الحادية والعشرين من عمره ، في الوقت الذي كانت هي فيه تناهز السنين من عمرها . وكثيراً ما كان بيكن يقدم النصيح والتوجيه إلى صديقه ، بينما قدم إليه هذا الأخير خدمات كثيرة ، منها ضيعة صغيرة تدعى إيرداداً معقولا . ومع ذلك فقد ساءت العلاقات بين إسكس وبين الملكة ، واتهم بخيانتها وتدبير انقلاب ضدها ، فحُكم وأدين ، وأعدم في عام ١٦٠١ . وكان بيكن نفسه من المشاركين في إدانة صديقه ، وفي إثبات

مسئوليته عن خيانة الملكة . ويرى الكثيرون في ذلك نقطة سوداء في حياة بيكن ، ويعدهونها من أوضح مظاهر انتهازيته ورغبته في تملق الملوك ولو على حساب إخلاص أصدقائه ، على حين أن كُتُبا آخرين يرون أن بيكن لم يفعل إلا ما يحتمه عليه الواجب ، وأن تهمة الخيانة ثابتة على إسكس ، فلم يكن مفر من الاشتراك في إدانته . وعلى أية حال فقد أكد بيكن نفسه أنه آثر مصلحة الوطن — ممثلاً في شخص الملكة — على علاقته الشخصية بصديقه ، وكان يرى في ذلك مبرراً كافياً لسلوكه .

وبعد عامين من إعدام إسكس ، توفيت الملكة إليزابيث ، واعتلى جيمس الأول عرش إنجلترا . وانتعشت آمال بيكن في الحصول على منصب حكومي كبير ، يدر عليه دخلاً سنوياً يضمن له حياة مستقرة . ذلك لأنه كان قد بذل محاولات متعددة للحصول على منصب كبير في عهد إليزابيث ، ولكنه لم يتلق إلا وعوداً ، ولم يصل إلى شيء مما كان يطمح فيه . وفي سنة ١٦٠٧ تولى بيكن أول منصب عام كان يصبو إليه ، وهو منصب المدعي العام . وفي سنة ١٦١٣ أصبح محامياً عاماً ، ثم مستشاراً خاصاً للملك سنة ١٦١٦ ، وفي العام التالي أصبح حامل الأختام الملكية وفي سنة ١٦١٨ عين كبيراً للمستشارين ، ومنح لقب « لورد فيرولام » ، ثم منح لقب « الفيكونت » سنة ١٦٢١ .

وعندما بلغ نجاح بيكن في ميدان المناصب العامة هذه القمة ، بدأ يتدهور بسرعة . فقد اتهم بالرشوة ، وبأنه يتقاضى هدايا من المتهمين قبل محاكمتهم وأثناءها ، وحاول الإنكار في البداية ، ولكنه اضطر إلى الاعتراف بتقاضى الرشوة ، وإن كان قد أكد مع اعترافه هذا أمرين : أحدهما أن هذه الهدايا لم تؤثر في الأحكام القضائية التي أصدرها ، والآخر أن تقاضى الهدايا كان أمراً شائعاً في بلاده

في ذلك الحين : حتى بالنسبة إلى مناصب القضاة . وقد كان بالفعل صادقاً في المسألة الثانية على الأقل . ويبدو أن حاجته إلى المال ، وديونه التي ظلت تتراكم طوال حياته ، وتعوده حياة البذخ والمتعة ، كل ذلك جعله يغض الطرف عن المصدر الذي يحصل منه على المال ، أو الوسيلة التي يأتيه بها هذا المال . وعلى أية حال فقد أدانته مجلس اللوردات ، وحكم عليه بغرامة مقدارها ٤٠ ألف جنيه ، والحبس في البرج طوال الوقت الذي يشاؤه الملك ، وعدم تولي أى منصب في الدولة ، أو الاقتراب من البرلمان أو المحاكم . ومع ذلك فقد أعفاه الملك من الغرامة ولم يدم حبسه إلا أياماً قلائل ، وإن يكن قد حُرم بالفعل من تولي المناصب العامة بعد ذلك . ومن الواضح أن تخفيف العقوبة على هذا النحو دليل على أن جرمته لم تكن شيئاً خارجاً عن المألوف في ذلك الحين .

ورغم أن يمكن قد تفرغ بعد نكبته هذه حياته الخاصة ، ولمشروعاته العلمية الواسعة ، فإن صحته — التي لم تكن قوية في وقت من الأوقات — قد بدأت تتدهور بسرعة . وكان موته مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالهدف الرئيسي لحياته الفكرية ، وهو تحويل العلم إلى ميدان التجربة العملية . ففي أثناء تجربة بدا له أن يجربها في يوم مثليج شديد البرودة ، لكي يختبر تأثير التبريد في منع التعفن ، أصيب ببرد قاتل ، وتفاقم المرض بسرعة ، فتوفي في التاسع من أبريل سنة ١٦٢٦ ، وكان عندئذ في الخامسة والستين من عمره .

إذا شئنا أن نلخص أهم العوامل التي تحكمت في تحديد الاتجاه الفكرى لبيكن ، من خلال دراستنا السابقة لحياته ، لقلنا أن أولها هو ارتباطه بأسرة لها مصلحة أساسية في التجديد الدينى بالإنجلترا ، وفي استقلال الكنيسة الانجليزية عن كنيسة روما المتعصبة . فقد كان هذا العامل هو الذى تحكمت في دعوته إلى

الفصل القاطع بين مجال الدين ومجال العلم ، وفي ثورته على السلطة العقلية بجميع أنواعها .

والعامل الهام الثانى هو اندماجه الكامل في الحياة السياسية لعصره . ذلك أن هذا الاندماج جعله عاجزاً عن التفرغ لمشروعاته العلمية ، وهو أمر كان له تأثيره في تخطيط هذه المشروعات وأسلوب كتابتها ، كما سئى فيما بعد . ومع ذلك فقد أراد ببيكن أن يحول حياته السياسية إلى أداة لخدمة مشروعاته العلمية ، وينتزع فرصة توليه أرفع مناصب الدولة من أجل تحقيق هذه المشروعات عملياً . ويستدل بعضهم من ذلك على أن السياسة عند ببيكن لم تكن سوى وسيلة ، وأن الغاية الحقيقية إنما هى خدمة العلم ، وبذلك يدفعون عنه تهمة الانتهازية والرغبة في الصعود إلى أعلى المناصب ، ولو على حساب القيم الأخلاقية . وهذا رأى لا يمكن الجزم بصحته ، غير أن هناك شواهد متعددة على أنه كان يعد النجاح في ميدان الحياة العامة وسيلة لتحقيق أهدافه العلمية ، وذلك لسببين : أولهما شخصى ، وهو أنه بطبيعته لم يكن من ذلك النوع الذى يستطيع أن يعيش على الكفاف ، بل إنه لم يكن يستطيع أن يقدم خير ما عنده إلا وسط مظاهر الترف التي توارثها واعتادها . والسبب الثانى عام ، هو أنه كان يستطيع ، بالوصول إلى المناصب الرفيعة ، أن يكتسب من النفوذ والسلطة ما يمكنه من وضع مشروعاته موضع التنفيذ الفعلى ، ومن إقناع الحكومة والناس بها . ومن هنا فإن أهداف حياته كلها تتلخص في ذلك الخطاب الذى بعث به إلى خاله ، في عام ١٥٩٢ ، يطلب منه مساعدته على الحصول على منصب هام ، ويقول فيه : « لقد اتخذت من المعرفة كلها ميداناً لى . وفي هذه الرسالة أكد له أنه لا يريد المنصب الرفيع إلا ليستطيع تنفيذ ما في ذهنه من المشروعات ، إذ أن

تطهير المعرفة من الأوهام والنشويها « هو أمر استقر في ذهنى حتى أصبح راسخاً لا يتزعزع » .

ويرى « أندرسن » أن نداءات بيكن المتوالية إلى البلاط لكي يعينه على تنفيذ مشروعاته كانت دليلاً على أن المعرفة كانت عنده مفضلة على المنصب السياسى . « فمن الإنصاف لبيكن أن نقول إنه كان على استعداد لأن يغامر ، في سبيل تفسيره الجديد للطبيعة ، وفي الوقت الذى كان لا يزال يسعى فيه للحصول على منصب كبير في الدولة : بتقديم نداء صريح إلى رئيس الكنيسة القائمة وحاكم الدولة من أجل مشروع علمى يتضمن فلسفة مادية صريحة ، ومن شأنه حتماً أن يحدث انقلاباً في تكوين معاهد العلم القائمة والأساليب المتبعة فيها » (١) . وهكذا ظل بيكن يلح على الأمراء وكبار رجال الدولة ، وعلى الملك جيمس الأول ، الذى كان يعرف عنه حب العلم ، لكي يساعده في تحقيق مشروعاته العلمية ، التى لخصها ذات مرة بأنها إنشاء مكتبة تضم كل ما جادت به قريحة الإنسان في الشرق والغرب ، وحديقة بها كل أنواع النباتات في العالم ، وكذلك كل أنواع الحيوانات وكأنها في بيئاتها الطبيعية ، ومتحف يضم كل اختراعات الإنسان الآلية ، ومعمل كامل المعدات . ومع ذلك لم يستمع إليه أحد ، وظنوا أن مطالبه هذه إنما تنبعث عن طموح شخص أوسى إلى الشهرة والمنصب الرفيع . ولم يستطع جيمس الأول أن يقتنع بأن يزود بيكن بما زود به الإسكندر الأكبر أرسطو من المساعدات : فلم يساعده في مشروعه الذى يهدف إلى تأليف دائرة معارف للعلوم الطبيعية ، وإنشاء مجمع علمى يتفرغ للبحث التجريبي ، ولم يفعل شيئاً لتغيير خطة

Fulton H. Anderson : The Philosophy (١) of Francis Bacon. (University of Chicago Press) 1948, p. 14.

الجامعات ومعاهد العلم القائمة من الدراسة العتيقة إلى الدراسة التجريبية الطبيعية الحديثة . ولم تبدأ هذه المشروعات في التحقق إلا بعد وفاة بيكن ، كما سنرى في الجزء الختامى من هذا البحث .

مؤلفات بيكن

كان أول مؤلفات بيكن هو كتاب « المقالات Essays » وقد نشره أولاً في سنة ١٥٩٧ ، وكان عندئذ كتيباً صغيراً يحوى عشر مقالات فقط . ثم أعاد طبعه مع إضافة مقالات جديدة إليه ، في سنة ١٦١٣ وسنة ١٦٢٥ ، ووصل في المرة الأخيرة إلى ثمانية وخمسين مقالا في موضوعات متفرقة ، تتميز كلها بالأسلوب الشيق والأفكار المبتكرة . وبعد هذا الكتاب من أحب كتب بيكن إلى نفوس القراء .

وعندما تولى جيمس الحكم ، أراد بيكن أن يتقرب إليه ويلفت نظره إلى مشروعاته ، فنشر في عام ١٦٠٥ كتاب « النهوض بالعلم The Advancement of Learning » باللغة الإنجليزية وأهداه إلى الملك . وقد حمل بيكن في هذا الكتاب على تعاليم المدرسين ، ونبه إلى الطريقة التى يراها كفيلة بالنهوض بالعلوم . (وقد أعاد بيكن نشر هذا الكتاب فيما بعد ، بعد ترجمته إلى اللاتينية وإدخال إضافات كثيرة عليه ، بعنوان : « قيمة العلم والنهوض به De dignitate et augmentis scientiarum » ، في عام ١٦٢٣) . وعمل بيكن بعد ذلك على نشر آرائه في مجموعة كبيرة من المؤلفات اللاتينية التى لم تنشر خلال حياته ، والتى تضمنت أفكاراً تكرر معظمها في كتبه الرئيسية ، وقد بلغ عدد هذه المؤلفات اثني عشر كتاباً . وفي عام ١٦٠٩ نشر بيكن كتاب « حكمة الأقدمين De sapientia veterum » ، وبدأ في وضع خطة كتابه الأكبر « الإحياء العظيم Instauratio magna » . وكان بيكن يتوقع أن يكون هذا

الكتاب أعظم ما كتب ، بحيث يعبر فيه عن نفسه بحق
ويبلغ رسالته إلى العالم .

وكانت خطة كتاب « الإحياء العظيم » ، كما
رسمها بيكن في البداية ، تقضى بأن يتألف الكتاب
من ستة أجزاء ، لم يستطع بيكن أن يتم إلا واحداً
منها ، وحتى في هذه الحالة ظهر الكتاب ولما يكتمل
بناؤه بعد . ولنتأمل عناوين هذه الأجزاء كما أراد
بيكن أن تكون :

١ - أقسام العلوم The Divisions of the Sciences ، وهو تصنيف للعلوم لم يكتبه بيكن
فعلاً ، ولكنه استعاض عنه مؤقتاً بالجزء الثانى من
كتاب « النهوض بالعلم » ، ورأى أن هذا الجزء يفي
بالفرض حتى يتم هو تأليف كتاب خاص في الموضوع ،
وهو ما لم يفعله قط .

٢ - الأورجانون الجديد Novum Organum
وعنوانه الفرعى هو : « إرشادات في تفسير الطبيعة
Directions concerning the Interpretation of
Nature وهذا هو الجزء الذي نشره بيكن فعلاً .
أما لفظ « الأورجانون » فبمعنى الأداة ، أو المنطق
نفسه ، بوصفه أداة للتفكير العلمى . وقد أراد بيكن
بإستخدامه هذا اللفظ ، أن يعبر عن معارضته لمنهج
أرسطو ومنطقه الذى كان يعرف باسم « الأورجانون » .

٣ - ظواهر الكون ، أو تاريخ طبيعى وتجريبي
تبنى على أساسه الفلسفة

The Phenomena of the Universe, or a Natural and Experimental History for the foundation of Philosophy

ووصف بيكن هذا الجزء بأنه دائرة معارف
للعلوم الطبيعية وصنائع الإنسان وفنونه ، يمكن عن
طريقها إقامة الفلسفة على أساس سليم من دراسة
الواقع ، بعد أن كانت تبني من قبل على تجريدات
لاصلة لها بالعالم الفعلى . وقد ألف بيكن بضعة أبحاث

قصيرة من أجل دائرة المعارف هذه ، ولكنه كان
يومن بأن هذا عمل لا يمكن أن يقوم به رجل واحد .

٤ - سلم العقل The Ladder of the Intellect
ويوضح الطريقة التدريجية في تطبيق المنطق على تفسير
الوقائع التى جمعت في المرحلة السابقة .

٥ - التمهيدات ، أو استباقات الفلسفة الجديدة
The Forerunners, or Anticipations of the
New Philosophy ، وهذا الجزء يقدم صورة
تمهيدية للمعرفة الجديدة ، وللقوة التى يكتسبها الإنسان
عندما يتم « الإحياء » .

٦ - الفلسفة الجديدة ، أو العلم الإيجابي
The New Philosophy, or Active Science
وقد صرح بيكن بأن قدراته لن تمكنه من كتابة هذا
الجزء الأخير ، الذى سيكتبه العلماء أنفسهم بأبحاثهم ،
والفكرون بأرائهم المبنية على دراسة سليمة للواقع .
وكان يكفيه أنه بدأ السير في الطريق ، وعلى البشرية
أن تكمل ما بدأ .

وأول ما يلاحظ على هذه الخطة هو أن بيكن لم
يتم الجزء الأكبر منها . وكل ما فعله هو أنه حدد
أهدافه العامة ، ثم شرع في تنفيذ أجزائها الأولى ،
وتوقفت جهوده عند هذا الحد . وقد عمل شراح
فلسفته على إدراج كتاباته المتفرقة ، ولا سيما مقالاته
اللاتينية ، ضمن هذه الخطة ، وإن لم يكن هو ذاته
قد فعل ذلك . وحتى في هذه الحالة نجد أن هناك
أجزاء غير قليلة من هذه الخطة لم تكتب فيها إلا
صفحات قلائل ، بينما الجزء الأخير لم يكتب فيه
حرف واحد .

ولعل أهم نتيجة تكشف عنها خطة بيكن هذه ،
هى أنه لم يؤلف بالفعل كتاباً اسمه « الأورجانون
الجديد » ، وإنما ألف جزءاً من « الإحياء العظيم »
يحمل هذا العنوان . وعندما نُشر هذا الجزء أثناء
حياة بيكن ، كان الغلاف يحمل اسم « الإحياء

العظيم . وهكذا فإن « الأورجانون الجديد » ليس كتاباً مستقلاً ، وإنما هو جزء من كتاب ، أو على الأصح جزء من خطة عامة لإصلاح العلم والنهوض بحياة الإنسان . ومن الواجب دائماً أن ينظر إليه داخل سياق الطبيعة ، لا أن يؤخذ على أنه بحث منفصل يكون أهم كتابات بيكن . وقد تضمن القسم الثاني من « الأورجانون الجديد » خطة فرعية لهذا الجزء ، لم يستطع بيكن أن يتمها بدورها . وهكذا فإن « الأورجانون الجديد » جزء من خطة شاملة لم تكتمل ، كما أن للأورجانون الجديد نفسه خطة فرعية لم يكتمل منها إلا جزء بسيط . وقد ألف الكتاب على صورة فقرات منفصلة aphorisms لها أرقام ثابتة ، وهو مؤلف من جزئين : جزء سلمي ، بعنوان « تفسير الطبيعة وقدرة الإنسان » ، وجزء إيجابي بعنوان « تفسير الطبيعة وسيادة الإنسان » . وأسلوب الكتاب شيق بليغ ، يتضمن تشبيهات رائعة اشتهر بها بيكن في كل كتاباته حتى عده البعض أمير البيان في عصره ، سواء أكتب باللاتينية أم بالإنجليزية . (وقد بلغ من تحكمه في اللغة أن ذهب بعض الباحثين المحدثين إلى أنه هو المؤلف الحقيقي لدرامات شيكسبير ، على حين أن هذا الأخير لم يكن إلا شخصاً مغموراً . ورغم ابتعاد هذا الزعم عن الصواب ، فإنه ينطوي على تقدير ضمني هائل لأسلوب الكتابة عند بيكن) .

ولا شك أن من الأسئلة الهامة التي ينبغي الاجابة عنها في صدد الكلام عن مؤلفات بيكن ، السؤال عن السبب الذي دفعه إلى الكتابة بطريقة الفقرات المنفصلة ، في هذا الكتاب الرئيسي على الأقل . والواقع أن مجموعة مؤلفاته كلها كانت بدورها أشبه بالفقرات المنفصلة التي تفتقر إلى الإحكام والرباط : فكان يبدأ مشروعاً تأليفياً ثم يتركه لينتقل لغيره ، وقد يعود إلى المشروع القديم بعد

بعد ذلك ولكن بعد تغيير خطته ، وهكذا . فعلى أي نحو نعلل هذا الطابع غير المتصل لتفكيره ، سواء في كتاب « الأورجانون الجديد » وفي مؤلفاته منظوراً إليها في مجموعها ؟

أول تعليل لهذه الظاهرة تستمد من طبيعة حياة بيكن : فقد كانت مهامه العامة وآماله في المناصب الكبيرة ومساعدته للوصول إليها تشغل الجزء الأكبر من وقته . وليس معنى ذلك أنه آثرها على العلم ، وإنما المهم في الأمر أن أوقات فراغه كانت محدودة ، وهكذا كان يكتب في فترات « الهدنة » ما بين حروبه المستمرة مع خصومه ، ومشاغله التي لا تنقطع في الحياة العامة . ومن المؤكد أن هذه الحياة المضطربة الصاخبة قد انعكست على طريقة تفكيره وكتابته ، وطبعها بطابع التجزؤ والاضطراب .

على أننا نستطيع أن نهتدي في كتابات بيكن ذاتها إلى تعليل موضوعي آخر لهذه الظاهرة ، مستمد من نظرته الخاصة إلى الطريقة التي ينبغي أن يعرض بها المفكر الزيه آراءه . فهو في إحدى فقرات كتاب « الأورجانون الجديد » يعلل سبب إجماع الناس على الإعجاب بكتابات الأقدمين ، رغم كل ما فيها من نقص ، فيقول : « لأنهم يقدمونها إلينا ويعرضونها علينا بطريقة من شأنها أن تقضي عليها قناعاً نتوهم معه أنها كاملة تامة . فلو تأملت منهجهم وتقسيماتهم ، لبدأ أنها قد انتظمت كل ما يتعلق بالموضوع واشتملت عليه . ومع أن هذا الإطار قد أسمى ملؤه ، وأنه أشبه بالقربة الفارغة ، فإنه يتخذ في نظر الذهن الساذج مظهر العلم الكامل وصورته . أما الباحثون الأوائل القدماء عن الحقيقة ، فقد كان لديهم من الأمانة ومن التوفيق ما جعلهم يبالين إلى أن يصوغوا ويعرضوا كل معرفة أرادوا استخلاصها بالتأمل ، في صورة فقرات منفصلة aphorisms ، أو جمل قصيرة مبعثرة لا يربط

على أنها مجرد «محاولات» بحيث تكون طريقة العرض ملائمة لموضوعات البحث والمرحلة التي وصل إليها فيه .

الخصائص العامة لفلسفة بيكن

إذا تأمل المرء فلسفة بيكن من خلال كتاب «الأورجانون الجديد» ، بدا له أن أهم ما تتميز به هذه الفلسفة هو تجديد لها للمنطق ، ونظريتها الجديدة في الاستقراء . أما إذا تأمل هذه الفلسفة من خلال الخطّة العامة لكتاب «الإحياء العظيم» ، الذي لا يكون الأورجانون إلا جزءاً واحداً منه ، لبدت له محاولة ذات طابع أعم بكثير ، لكشف القيم الجديدة التي تتضمنها الحضارة العلمية الحديثة في أول عهودها ، ولاستخلاص المضمونات الفكرية لعصر الكشف العلمية والجغرافية ، والتعبير بصورة عقلية عن التغيير الذي تستلزمه النظرة الجديدة إلى الحياة . وفي هذه الحالة الأخيرة تبدو فلسفة بيكن في صورة «إحياء» لقدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة (وبالفعل كان بيكن يؤمن بأن الإنسان - كما جاء في سفر التكوين - كانت له السيادة على المخلوقات جميعاً ثم أدى فساد العلم إلى فقدانه هذه السيطرة ، ومن هنا كانت غايته هي مساعدة الإنسان على استعادة سيطرته على العالم . ولو شئنا أن نترجم عنوان كتابه الكبير ترجمة حرفية لقلنا : «الاسترداد العظيم») . ولقد ظل مؤرخو الفلسفة طويلاً ينظرون إلى بيكن على أنه فيلسوف منطقي ، ويرون أن أعظم ما قدمه إلى الفلسفة هو نظريته في الاستقراء . على أن البحث الحديث في فلسفة بيكن قد غير هذه النظرة تغييراً أساسياً ، ولا سيما بعد ظهور كتابي

بينها أي منهج ، دون أن يدعوا أو يزعموا أنها تشتمل على أي علم كامل^(١) . وواضح من هذا النص أن بيكن يؤمن بأن عرض الآراء في صورة متكاملة قد يكون نوعاً من خداع الناس ، إذا كانت هذه الآراء تتعلق بموضوعات لم يكتمل البحث فيها بعد ، ولم يصل المرء فيها إلى حقيقة تامة . وطالما أن العلم لم يكتمل ، فن الواجب ألا يُعرض على الناس في صورة مكتملة . ولما كان هو ذاته أول من يعترف بأن الموضوعات التي تعرض لها ما زالت في حاجة إلى بحوث كثيرة ، فقد كان من الطبيعي ألا يحاول خداع الناس ، أو تكرار ما فعله بعض القدماء ، بعرض أفكار جزئية في صورة مكتملة . ومما يؤيد هذا التعليل ، أن بيكن يقدم إلى القارئ وصفاً للجزء الإيجابي من كتاب «الأورجانون الجديد» ، فيقول : «نود ألا نعتقد أحد أننا نطمح إلى إنشاء أية مدرسة أو طائفة فلسفية ، كما فعل اليونانيون القدامى ، أو بعض المحدثين ... إذ ليس هذا هدفنا ، ونحن لا نعتقد أن الأفكار المجردة عن الطبيعة ومبادئ الأشياء تحدث تأثيراً كبيراً في أقدار البشر ... وهكذا فإن جهدنا ليس مركزاً في هذه الموضوعات النظرية ، والعقيمة في الوقت ذاته ، وإنما استقر عزمنا على أن نحاول إيجاد أساس آمن لقدرة الإنسان وعظمته ، ومد حدودها إلى أبعد الآفاق . وعلى الرغم من أننا قد نقول ، في هذا الموضوع أو ذاك ، وفي بعض المسائل الخاصة ، بآراء تبدو لنا أصح وأوثق من الآراء التي يشيع الاعتراف بها ، بل أستطيع أن أقول إنها أنفع منها ... فإننا مع ذلك لا نقدم نظرية شاملة ولا كاملة»^(٢) . وهكذا كان بيكن يتحاشى الوقوع في الخطأ الذي وقع فيه القدماء ، ويحرص على أن يعرض آراءه

(١) الأورجانون الجديد ، الكتاب الأول ، القسم ٨٦ .

(٢) الأورجانون ، الجديد الكتاب الأول القسم ١٦٦ .

« فارنجتن »^(١) و « أندرسن »^(٢) (في سلتين متواليتين) .
فأندرسن يحذر من تلك العادة « الهيكلية » التي يُنظر فيها إلى المفكر على أنه مجرد حلقة في سلسلة يمثلها اتجاه فلسفي عام ، بحيث يُعَدَّ يمكن ممثلاً غير ناضج للمذهب التجريبي الذي بلغ قمته عند هيوم . أو مرحلة في الاتجاه الاستقرائي الذي اكتمل عند ميل ، أو كمكتملاً لأرسطو أو المدرسين . فكل هذه تفسيرات باطلة لتفكير يمكن ، الذي كانت له خصائصه ومقوماته الفريدة . وبأخذ « فارنجتن » على عاتقه مهمة إيضاح هذه الخصائص ، ليبين بوضوح كامل مدى ارتباط يمكن بالحضارة العلمية الصناعية الحديثة ، وإلى أي حد كانت فلسفته نبوءة تبشر بتطورات هائلة في نظرة الإنسان الأوروبي إلى الحياة ، لا مجرد قواعد منهجية أو منطقية جديدة .

وإذا كان من المستحيل التكهن بتلك الفلسفة النهائية التي رأى يمكن أن من الواجب إقامتها على أساس الدراسة العلمية للطبيعة — وهي الفلسفة التي تكون الجزء السادس من خطة « الإحياء العظيم » — فإن في وسعنا أن نستخلص الملامح العامة لفلسفة يمكن من خلال كتاباته الباقية ، وهي فلسفة لا نستطيع أن أن نقول إنها نهائية ، ولكنها هي التي أرشدته في طريقه العقلي طول حياته . ولهذه الفلسفة جانبان ، أحدهما سلبي ، والآخر إيجابي ، وهما معا وجهان لموقف فكري واحد . وسنتناول الآن بالشرح كلا من هذين الجانبين على حدة :

• • •

لا يكاد يوجد كتاب في موضوع « مناهج البحث العلمي » ، أو مناهج دراسي في هذا الموضوع ، إلا

Benjamin Farrington : Francis Bacon (.)
con : The Philosopher of Industrial Science.
(Henry Schuman), New York 1949.
The Phil. of F. Bacon (op. cit.) (٢)

ويبدأ بطريقة واحدة : فهو يجري مقارنة بين طريقة التفكير الشرقية القديمة ، التي تقوم على معارف عملية تطبيقية ، وبين طريقة التفكير اليونانية ، التي تقوم على معارف نظرية ، أو على مبدأ « المعرفة لأجل المعرفة » ، ويؤكد أن العلم بمعناه الصحيح لم يبدأ إلا حين سادت النظرة اليونانية ، وأصبح العلم يُطلب لذاته لا لأى غرض عملي . والواقع أن اليونانيين هم المسؤولون عن نشر هذا المثل الأعلى ، الذي سيطر على الحضارة الغربية منذ عصرهم ، حتى أصبح هو معيار المنهج العلمي الصحيح . فاليونانيون هم الداعون إلى بحث « الوجود بما هو موجود » ، والوصول إلى « الحقيقة لذاتها » ، وإلى احتقار كل بحث يخضع للاعتبارات العملية ، وتمجيد كل علم نظري بحث . وهكذا انتشر منذ العصر اليوناني الرأي القائل إن العلم ينبغي أن يُطلب لذاته ، وأصبح أشبه بالعقيدة الراححة التي لا يحاول أحد أن يناقشها .

ومن المؤكد أن لهذا الرأي أساساً من الصحة ، حتى من وجهة النظر العملية ذاتها : ذلك لأن معرفة القاعدة النظرية أو القانون النظري توسع نطاق العلم ، وتزيد بالتالي من قدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة . فالشخص الذي يفهم نظرية فيثاغورس في صيغتها المجردة ، لديه معرفة أوسع نطاقاً بكثير من ذلك الذي يطبقها ، دون فهم نظري لها ، على ميدان عملي محدد ، وبذا يكون الأول أقدر حتى من الناحية العملية ذاتها . وإلى هذا الحد نستطيع أن نقول إن مبدأ المعرفة النظرية . كان عاملاً هاماً في تقدم العلم ، وفي تحقيق سيطرة الإنسان على الطبيعة .

ولكن الذي حدث بالفعل هو أن هذا المبدأ قد أميء استغلاله إلى أبعد حد ، بحيث أصبح عائقاً في وجه تقدم المعرفة : ففي العصر اليوناني تحولت المعرفة النظرية إلى معرفة كلامية أو لفظية ، وأصبحت النتائج العلمية تُستخلص من أقيسة لفظية لا تُقدم ولا تؤخر :

وازداد ابتعاد الإنسان تدريجياً عن واقع الأشياء ، وعن عالم الطبيعة ، متخذاً لذلك ذريعة من مبدأ المعرفة النظرية . وازدادت قوة الاتجاه إلى الابتعاد عن الواقع في العصور الوسطى ، ووجد له سنداً في الزعة الزاهدة المضادة للطبيعة في مسيحية العصور الوسطى ، فكانت نتيجة ذلك تقلصاً تدريجياً في قدرة الإنسان على التحكم في الطبيعة ، دون أن يجزو أحد على مناقشة هذا المبدأ المقدس - مبدأ المعرفة النظرية - أو الاعتراض عليه . ذلك لأن الاعتراض على هذا المبدأ المتأصل في النفوس كان في واقع الأمر احتجاجاً على أسلوب كامل في الحياة ، وكان دعوة إلى التغلغل في عنصر مكروه هو الطبيعة المسادية . ونستطيع أن نقول إن بيكن كان من أول وأجراً من ناقشوا المثل الأعلى للحكمة النظرية هذا ، ووجهوا إليه اعتراضات حاسمة .

فقد أدرك بيكن بوضوح تام هذا العيب الأساسي في طريقة تفكير فلاسفة اليونان والعصور الوسطى ، وهو الاعتقاد بأن العقل النظري وحده كفيل بالوصول إلى العلم ، وحمل على الفكرة القائلة « بأن مما يحط من قدر الذهن البشري أن يظل حاكفاً مدة طويلة ، ودون انقطاع ، على الاتصال بالتجارب والجزئيات ، التي هي موضوعات الحس ، وأن يقتصر على المادة وحدها ، لا سيما وأن هذه الأمور تقتضي عادةً جهداً في البحث ، وهي ليست موضوعاً رفيعاً للتأمل ، كما أن الحديث عنها ليس بالحديث الرفيع ، وهي ليست منتجة عملياً ، وعددها لا متناه ، ودقها لا حده لها ... » وهكذا نبذت التجربة بازدراء ، ولم يقتصر الأمر على تجاهلها أو إساءة تطبيقها ^(١) .

(١) الأورجانون الجديد ١-٨٣ (والرقم الأول هو رقم أبواب الكتاب ، وهي بابان ، والثاني رقم القسم في هذا الباب ، وهذه الأرقام موحدة في جميع الطباعات) .

وسلى هذا الأساس اعاد بيكن تعويم اليونانية في ضوء اعتراضه الأساسي على مثال المعرفة النظرية هذا ، وقتل إلى حد بعيد من قيمة كبار الفلاسفة اليونانيين الذين لم يشتهروا إلا بفضل دعوتهم إلى العلم النظري الخالص ، واحتقارهم للتجربة ، واستبدالهم عالم الألفاظ بالعالم الطبيعي الحقيقي : « وهكذا فإن اسم السفسطائيين ، الذي رفضه بازدراء أناس يظنون أنفسهم فلاسفة ، وأطلقوه على البلاغيين ، مثل جورجياس وبروتاجوراس وهيبياس وبولس Polus - هذا الاسم يمكن أن ينطبق بالفعل على المجموعة كلها ، مثل أفلاطون . وأرسطو وزينون ... والفارق الوحيد بين أولئك وهؤلاء هو أن الأولين كانوا مرتزقة جوالين ، يتنقلون بين البلدان المختلفة ، ويستعرضون حكمتهم ، ويطالبون بثمن لها ، على حين أن الآخرين كانوا أكثر وقاراً واحتراماً ، وكانت لهم مقارهم الثابتة ، ومدارسهم المفتوحة ، وكانوا يعلمون الفلسفة بلا مقابل » وهكذا يقتبس بيكن وصفاً مشهوراً لفلسفة أفلاطون بأنها « حديث عجائز عاطلين إلى شبان جاهلين » ، ويرى أن هذا الوصف ينطبق على الجميع . وهو يستثنى من هذا الحكم الفلاسفة اليونانيين الأوائل ، مثل أبنادقليس وهرقليطس ، لأنهم لم يفتحوا مدارس ، وإنما واجهوا الحقيقة مباشرة . وعلى أية حال ، فإن مما يعيب اليونانيين جميعاً أنهم « يشتركون مع الأطفال في الميل إلى الكلام والعجز عن الإنجاب (الثمر) ، بحيث كانت حكمتهم لفظية لا تثمر أية نتائج » ^(٢) .

ومثل هذا النقد يوجهه بيكن إلى الفلاسفة المدرسيين في العصور الوسطى ، ففي إحدى فقرات كتابه « النهوض بالعلم » يقول : « إن هذا النوع

(١) الأورجانون ١-٧١ .

المنحط من المعرفة قد ساد أساساً بين المدرسين ، الذين كان لديهم ذكاء قوى حاد ، وأوقات فراغ طويلة ، وقراءات قليلة التنوع (ولكن كان ذكاؤهم حياً في زرنانات كتاب قلائل ، أهمهم أرسطو ، حاكمهم المستبد ، مثلما كانت أشخاصهم حية في زرنانات الأدب ودور العلم) . ولما لم يكونوا يعرفون من التاريخ الطبيعي أو الزمنى إلا قليلاً ، فإنهم قد تمكنوا ، باستخدام مادة ضئيلة ، ولكن مع استعمال مفرط للعقل ، من أن يحكموا أنسجة العنكبوت المضنية التي نجدها في كتاباتهم . ذلك لأن ذكاء الإنسان وذهنه ، إذا ما مورس على مادة مثل تأمل مخلوقات الله ، فإنها يعملان تبعاً لمقدار هذه المادة ، ويتحدان بها . أما إذا مورس على ذاتها ، مثلما ينسج العنكبوت خيوطه ، فعندئذ لا يكون لعملهما نهاية ، وبأيتان حقاً معرفة أشبه بنسج العنكبوت ، تعجبتنا فيها دقة الخيوط وحكمة النسج ، ولكن ليس لها قوام ولا منها جدوى .

وهكذا تحولت حملة يمكن على العلم النظرى الخالص عند القدماء والمدرسين إلى حملة على كل تقيد بأية سلطة في ميدان العلم ، ودعوة إلى البدء في طريق جديد غير تلك الطرق العتيقة التي لا تثمر ولا تجدى . ولا شك أن حملته على السلطة في العلم قد تركزت في شخص أرسطو ، الذي وجه إليه أشد انتقاداته وأعنف هجواته . وقد نرى نحن اليوم في هذا الهجوم قوة مفرطة ، وجحوداً بفضل أرسطو الذي لا يستطيع أى باحث منصف أن ينكره . ومع ذلك ينبغي ألا تنسى أن يمكن لم يكن يحارب أرسطو من حيث هو أثر تاريخي ، وإنما كان يحاربه من حيث هو قوة حية ، تعد هي المرجع الأخير في كل علم قائم ، ومن حيث هو عقبة قوية تقف في وجه أى إحياء للعلم . ومن هنا كان عنف نقده بالقياس إلى أى نقد حديث لأرسطو : ذلك لأن

أرسطو لم يعد اليوم قوة حية في أى ميدان ، باستثناء الفلسفة (ويعتقد الكثيرون أنه لم يعد حياً في هذا الميدان بدوره) ، وإنما هو أثر تاريخي ، نبلى نحوه نفس الإعجاب الذي نبديه بمبنى أثرى قديم : لا يصلح للسكنى ، ولكنه كان في زمنه شيئاً رائعاً .

ونستطيع أن نقول إن يمكن قد أحدث في مجال المعرفة انقلاباً موازياً لذلك الذي أحدثه لوثر وكالفن منذ فترة وجيزة - بالنسبة إلى ذلك العصر - في مجال الدين : ففي حالة أصحاب الدعوة الدينية الجديدة ، التأثير على جمود الكنيسة الكاثوليكية ، كان يكفى لتحقيق غاية الدين أن يكون الفرد إنساناً صالح النوايا ، وهو ليس في حاجة إلى « سلطة » يأخذ بتفسيراتها للدين . وفي حالة يمكن ، كان يكفى لتحقيق غاية العلم أن يبدأ المرء وكأنه طفل برىء ، وأن يتحرر من كل سلطة مفروضة على ذهنه ، وأن يستخدم عقله ويضع لنفسه منهجاً صحيحاً ، وبذلك يصل إلى الحقيقة دون معونة من آراء القدماء . ونستطيع أن نمضى في هذه المقارنة أبعد من ذلك فنقول إن المذاهب الدينية الثائرة كانت تؤمن بقدرة كل شخص على أن يتصل بموضوع الدين ، وهو الله ، اتصالاً مباشراً دون وسائط . وبالمثل كان يمكن يؤمن بأن في وسع كل ذهن أن يتصل بموضوع العلم ، وهو الطبيعة ، اتصالاً مباشراً دون وسائط : وكما أثبتت الثورة الدينية أن سلطة الكنيسة لاجدوى منها في الوصول إلى الخلاص ، فكذلك حاول يمكن أن يثبت ، في ثورته العلمية والمنهجية ، أن سلطة القدماء وفلسفاتهم اللفظية لاجدوى منها في الوصول إلى الحقيقة ، وإنما هي عقبات تجعلنا نكتفى بمواجهة الألفاظ بدلاً من أن نواجه الطبيعة والأشياء مباشرة . أما الوجه الإيجابي فهو الإيمان المطلق بالعلم وبقدرته على تحسين أحوال البشر ، ذلك لأن الدعوة إلى المعرفة

النظرية ، كما كانت صائدة في العصرين القديم والوسيط ، كانت دعوة مستسلمة تفصل بين العلم وبين واقع حياة الإنسان . وكان يمكن هو الذي بعث ذلك الأمل الذي كان يبدو بعيداً عن التحقيق ، وهو استخدام العلم أداة في يد الإنسان ، تعينه على فهم الطبيعة ، وبالتالي على السيطرة عليها .

ولقد عبر « فارنجتون » عن هذه الفكرة أوضح تعبير في كتابه عن « فرانسيس بيكن » ، وهو الكتاب الذي يمكن أن يُعد إثباتاً مطولاً لرأى بيكن في ضرورة استخدام العلم في زيادة رفاهية الإنسان . وهكذا يقول في مسهل كتابه هذا : « إن قصة فرانسيس بيكن إنما هي قصة حياة كرسى لفكرة عظيمة . هذه الفكرة قد تملكته صبياً ، ونمت مع التجارب المنوعة لحياته ، وشغلته وهو على فراش الموت . والفكرة اليوم مألوفة متداولة ولكنها في عصره كانت تجديداً إبداعياً . تلك هي الفكرة القائلة إن المعرفة ينبغي أن تشر في أعمال ، وأن العلم ينبغي أن يكون قابلاً للتطبيق في الصناعة ، وأن على الناس أن يرتبوا أمورهم بحيث يجعلون من تحسين ظروف الحياة وتغييرها واجبا مقلماً عليهم »^(١). كما يقول قرب نهاية كتابه : « إن بيكن يدخلنا جواً ذهنيًا جديداً . وعندما نحلل هذا الجو ، نجد أن أهم عناصره ليس ما أحرزه من تقدم علمي ، وإنما هو ثقته المتينة في قدرة العلم على تغيير حياة الإنسان »^(٢) والواقع أن بيكن ، إذا كان قد أتى بجديد في تاريخ التفكير الفلسفي والعلمي ، فإنما يكون هذا التجديد في المعيار الذي وضعه للعلم الصحيح : وهو قدرته على أن يثمر أعمالاً . فالعلم العقيم ليس علماً . والعلم الذي يذهب ويختفى دون أن تتغير معه حياة الإنسان في شيء ليس علماً . والعلم الذي هو مجرد تكديس للأفكار والآراء دون أن ينعكس تأثيره على أحوال الناس الفعلية ليس علماً .

Farrington : op. cit. p. 3.

(١)

Ibid. p. 141.

(٢)

ولأنما العلم في رأيه هو ذلك الذي يمكن أن يثمر أعمالاً . ويؤدي إلى تغيير حقيقي في حياة الناس . وهذا يعني ، بعبارة موجزة ، أن العلم كما يُدرس في معاهد العلم الموجودة ليس علماً ، وأنه لا بد من حدوث ثورة شاملة في نظرة الناس إلى العلم ، وإلى وظيفته وإلى طريقة تحصيله .

وهكذا اتجهت دعوة بيكن إلى القيام بأنواع جديدة من الدراسات العلمية التي ترتبط بحياة الإنسان ارتباطاً وثيقاً ، بحيث يكون هذا العلم أساساً مبنياً ينبغي عليه الفلسفة الجديدة ، بدلا من ذلك الأساس الواهي القديم ، وهو التجريدات اللفظية الخاوية . ومن هنا فقد كتب بيكن ملحقاً لكتاب « الأورجانون الجديد » بعنوان : « المداخل إلى تاريخ طبيعي وتجريبي .

Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem. ، وفيه يقول : « إن ما قلناه في مناسبات متعددة ينبغي أن يؤكّد هنا مرة أخرى تأكيداً قاطعاً ، وأعني به أنه لو تجمعت العقول في كل الأزمان أو شرعت في التجمع من الآن فصاعداً ، ولو عكف البشر جميعاً أو شرعوا في العكوف على الفلسفة من الآن فصاعداً ، ولم تعد الأرض كلها إلا معاهد وكليات ومدارس لأهل العلم ، فحال أن يتحقق الآن أو في المستقبل أي تقدم جذير بالبشر ، في الفلسفة أو العلوم ، دون تاريخ طبيعي وتجريبي كذلك الذي ندعو إليه . هذا ، على حين أنه لو جُمع تاريخ كهذا ونُظِم ، مع إضافة ما سيكون ضرورياً خلال عملية التفسير من تجارب كاشفة ومساعدة ، فإن بحث الطبيعة والعلوم جميعاً لن يقتضي عمل أكثر من سنوات قلائل . وإذن فلا مفر من تنفيذ هذه الخطوة ، أو التخلي عن الموضوع كله » .

وبغض النظر عما نجده من سذاجة في أواخر النص السابق ، حين أعرب بيكن عن اعتقاده بأن مشاكل العلم يمكن أن تنهى في سنوات قلائل لو

تضافرت لحلها جهود العلماء ، وهو اعتقاد يتم عن إيمان ساذج ببساطة الكون - بغض النظر عن ذلك ، فإن يمكن كرس جزءاً كبيراً من حياته ، ومن كتاباته ، للدعوة إلى تنظيم البحث العلمى بصورة تقرب كثيراً من صورته فى العصر الذى ازدهر فيه العلم بعد وفاة بيكن . وهكذا رسم فى أحد مؤلفاته الخائفة ، واسمه «الأطلنطس الجديدة New Atlantis» ، خطوط مشروع لإنشاء نوع جديد من معاهد العلم ، يسمى باسم « دار سليمان » ، وهو مشروع اتخذ أنصار العلم الفنى الصناعى الجليلد أنموذجاً لهم . وفى هذا المشروع عرض بيكن نوعاً جديداً من التعليم ، قد يرى فيه البعض انحذاراً للعلم إلى مستوى الخبرة فى الصناعات والحرف الفنية ، ولكنه يتم فى الواقع عن نزعة إنسانية هدفها ربط العلم بالحياة . وهكذا دعا بيكن إلى توزيع الأبحاث على العلماء ، كل فى ميدان اختصاصه ، مؤكداً أهمية العمل الجماعى ، أو ما يطلق عليه الآن اسم team-work ، وحدد موضوعات تكتمل بها الموسوعة الطبيعية التجريبية التى تقوم على أساسها نهضة العلم ، وتكتمل بها سيطرة الإنسان على العالم . ويبلغ عدد هذه الموضوعات التى حددتها بيكن للبحث حوالى ١٣٠ موضوعاً ، تتميز كلها بالاهتمام المفرط برفاهية الإنسان وخيره ، وتخلو تماماً من المحردات التى لاتنفع ولا تجدى . وعلى العلماء أن يقسموا العمل بينهم ، وأن يتداولوا نتائج أبحاثهم فيما بينهم ويتدارسوها ، ويتولى فريق منهم الجمع بين هذه النتائج ، الخ ...

وقد تضمنت خطة بيكن تفصيلات متعددة تدعو إلى الدهشة ، وكلها تتعلق بأجراء التجارب الفنية والقيام بملاحظات دقيقة لفصائل النبات والحيوان ، وملاحظة الطبيعة فى شتى مظاهرها ، وبعضها يتعلق بأمور حققها التطور العلمى التالى بالفعل ، كالتهريد الصناعى والمطر الصناعى ، وتلقيح الفصائل الحيوانية

والنباتية المختلفة لإنتاج أنواع جديدة ، واختراع سفن تسير تحت الماء . وأخرى تخلق كالمطير فى الهواء . الخ . ويدرك بيكن أن أنصار النظرة القديمة إلى العلم قد يرون فى البحث فى هذه الموضوعات الجزئية التفصيلية أمراً غير لائق بكرامتهم ، ويستنكفون من إجراء التجارب والأبحاث فى أبسط الموضوعات وأكثرها التصاقاً بحياة الإنسان اليومية . وهكذا يرد على خصومه قائلاً : « سيوجه إلينا دون شك اعتراض يقول إننا لم نستهدف من العلم غايته الصحيحة ، أو أفضل غاية ممكنة له (وهو نفس الأمر الذى نعييه على الآخرين) ، فيقولون إن تأمل الحقيقة أكرم وأرفع من أية منفعة تعود بها النتائج العملية ، أو أى توسيع لنطاق هذه النتائج ، على حين أن تشبثنا طوال هذا الوقت بالتجربة والمادة ، وبالأحوال المتغيرة للأمور الجزئية ، يقيد الذهن بالأرض ، أو على الأصح يلقي به فى هوة من الفوضى والاضطراب ، وينأى به عن حالة أكثر قداسة ، هى حالة الحكمة المحردة ، بما فيها من هدوء وسكينة . ونحن نقبل هذه الطريقة فى التفكير عن طيب خاطر ، ونحرص أشد الحرص على تحقق الغاية التى يدعون إليها . ذلك لأننا نضع الأسس لأنموذج حقيقى للعالم فى الذهن ، وهو أنموذج يمثل العالم كما نجده بالفعل ، لا كما شوهه عقل الإنسان ، وهذا أمر لا يتحقق إلا بتشريح العالم بكل دقة . غير أننا نعلن أن من الضرورى القضاء تماماً على تلك المحاولات العقيمة الهزيلة ، التى هى أشبه بمحاولات القروء ، لمحاكاة العالم بمخيلة الناس الواهمة ، على النحو الوارد فى مختلف مذاهب الفلسفة ؛ فليعلم الناس إذن الفرق الموجود بين أوهام الذهن البشرى (idols) وبين أفكار الذهن الإلهى (ideas) . فما الأولى إلا تجريدات اعتباطية ، أما الأخرى فهى العلامات الحقة للخالق فى مخلوقاته ، كما انطبعت على المادة وتحددت معالمها فيها بخطوط حقيقية رائعة .

وهكذا فإن الحقيقة هنا والمنفعة شيء واحد ، بحيث تكون قيمة النتائج بوصفها ضمانات للحقيقة أعظم من قيمة ما تضيفه على الإنسان من نفع « (١) » .

في هذا النص يرد بيبكن على خصومه بوضع تقابل بين الأوهام البشرية والأفكار الإلهية ، مؤكداً أن البحث الطبيعي للأشياء المادية أكثر ألوهية من البحث في المجردات الفلسفية ، لأن موضوعات العالم الطبيعي هي علامات الأفكار الإلهية ، على حين أن المجردات من خلق البشر ، وما هي إلا تصوير للعالم من خلال أوهام الإنسان . وبعبارة أخرى فإن التغلغل في جزئيات العالم وتفصيله إنما هو حل لرموز التفكير الإلهي ، واستخلاص لمعاني الأفكار الإلهية عن طريق مواجهة موضوعاتها مباشرة ، لامن خلال الصورة الخيالية التي أضفاها عليها عقل الإنسان المجرد . وبذلك يثبت بيبكن أن بحث العالم الطبيعي أجدر بالإنسان من بحث المجردات الواهمة .

تحليل كتاب «الأورجانون الجديد»

قلنا ، عند الكلام عن مؤلفات بيبكن ، إن «الأورجانون الجديد» ليس كتاباً مستقلاً بالمعنى الصحيح ، وإنما هو جزء واحد من مئة أجزاء كان بيبكن يعزم تأليفها تحت عنوان واحد شامل هو «الإحياء العظيم» . وتأكيده هذه الحقيقة أمر على جانب كبير من الأهمية ، إذ أن فهم المرء لببكن يتغير كثيراً في الحالتين : فالتركيز على كتاب «الأورجانون الجديد» بوصفه كتاباً منفصلاً ، بل بوصفه المؤلف الأكبر لببكن ، يؤدي إلى فهم بيبكن على أنه مفكر منطقي في المحل الأول ، على حين أن وضع هذا الكتاب في سياق الخطة الكاملة «للإحياء العظيم» يلقي ضوءاً صحيحاً على مجهودات بيبكن في مجال المنطق ، بوصفها .

جزءاً من مجهودات أشمل تتعلق بعلاقة الإنسان بالطبيعة ، وتهدف إلى تحقيق سيطرة الإنسان على عالمه عن طريق العلم . ومن المؤكد أن هذه النظرة الأخيرة تنطوي على المزيد من الإنصاف لببكن : ذلك لأن جهوده في ميدان المنطق - وهي ليست بالقليلة - لا تؤلف كلاً مكتملاً ، لأن «الأورجانون الجديد» قد ظل كتاباً مبتوراً لم يحقق إلا جزءاً ضئيلاً من برنامج ، مثلاً أن هذا البرنامج بدوره جزء من كل أكبر لم يكتمل . والإضافات الجديدة التي أسهم بها بيبكن في نظرية الاستقراء لا تكفي ، على أهميتها ، لكي تجعل منه فيلسوفاً من فلاسفة الصف الأول ، وذلك لأن موضوع الاستقراء بأسره غامض ، يصعب تحديد القيمة الحقيقية للأبحاث فيه ، ويصعب تحديد قيمته هو ذاته بالنسبة إلى تقدم العلم ، كما يصعب إدراجه ضمن النظريات الفلسفية المعروفة .

أما إدراك قيمة بيبكن من حيث هو مفكر إنساني يدعو إلى تطبيق العلم من أجل زيادة مقدرة الإنسان المعنوية والمادية ، فهو وحده الكفيل بضمان مكانة رفيعة له بين الفلاسفة ، إذ يغدو عندئذ رائداً من رواد النهضة الفكرية الحديثة ، بما لها من مميزات تختلف بها عن العصر القديم والعصر الوسيط اختلافاً أساسياً .

خطة الكتاب :

ينقسم الكتاب إلى فقرات موزعة على بابين ، وبينهما كما يأتي :

الباب الأول : في الفقرات من ١ إلى ٤ يبحث بيبكن موضوع العلاقة بين الإنسان والطبيعة ، فيبين أن الإنسان يكمل عمل الطبيعة ويفسرها ، وبذلك ينفي ضمناً علاقة النفور والكرهية التي كانت سائدة بين الإنسان والطبيعة في العصور الوسطى .

- من ٥ إلى ١٧ ينتقد بيبكن العلوم الموجودة في

(١) الأورجانون الجديد ، ١ - ١٢٤

عصره ، كما ينتقد أداة هذه العلوم ، وهى المنطق الأرسطى .

— من ١٨ إلى ٢٧ : يتحدث بيبكن عن التقابل بين استباق الطبيعة وتفسيرها ، ويوجه نقداً مفصلاً إلى نظرية الاستقراء عند أرسطو .

— من ٣٦ إلى ٦٨ : يعرض بيبكن أسباب الخطأ ومظاهر الضعف فى ذهن الإنسان ، وذلك فى نظرية « الأوهام الأربعة » . وهو يبدأ بعرض عام لهذه الأوهام ، ثم يتحدث عن كل منها بالتفصيل .

— من ٦٩ إلى ٧٧ : يتحدث بيبكن عن المعايير أو « العلامات » التى تميز بها العلوم والفلسفات الباطلة .

— من ٧٨ إلى ٩١ : يوضح أسباب هذا البطلان ، أى أسباب تدهور أحوال العلم والفلسفة .

— من ٩٢ إلى ١٢٩ : يشرح كيف يمكن تلافي هذا النقص ، وإصلاح العلم وإنهاض الفلسفة .

الباب الثانى : إذا كان الباب الأول من « الأورجانون الجديد » ناقداً هداماً فى معظم أجزائه ، فإن الباب الثانى بناء ، يعرض فيه بيبكن نظريته الجديدة فى الاستقراء ، والقواعد الثلاث المشهورة للبحث العلمى ، ويطبق هذه القواعد على عدة أفكار أو مفاهيم أساسية فى العلم أهمها مفهوم « الحسرة » : ثم ينتقل بيبكن إلى بحث « العوامل الأخرى المساعدة للذهن » (إلى جانب قواعده السابقة) ، ويعدد من هذه العوامل تسعة ، غير أن بقية الكتاب يخصص كله للعامل الأول من هذه العوامل التسعة فقط ، وهو « الأمثلة المميزة Prerogative Instances

أما العوامل الثمانية الأخرى ، التى لم يكتب عنها شيئاً ، فهى :

٢ — دعائم الاستقراء Supports of Induction

٣ — تصحيح (أو تقويم) الاستقراء Rectification of Induction

٤ — تنوع البحث تبعاً لطبيعة الموضوع Varying the Investigation according to the Nature of the Subject.

٥ — الطبائع المميزة Prerogative Natures

٦ — حدود البحث ، أو إحصاء شامل لكل الطبائع فى الكون

Limits of Investigation, or a Synopsis of All Natures in the Universe.

٧ — التطبيق العملى Application to Practice

٨ — استعدادات البحث Preparations for Investigation

٩ — السلم الصاعد والهابط للقوانين The Ascending and Descending Scale of Axioms (١)

وكما قلنا من قبل ، فإن بيبكن لا يبحث فى بقية الباب الثانى (ابتداء من القسم ٢١ حتى النهاية) إلا الموضوع الأول من هذه الموضوعات التسعة ، وهو « الأمثلة المميزة » . والمقصود من فكرة الأمثلة المميزة ، ذلك النوع من الظواهر ، الذى يلقي ضوءاً ساطعاً على موضوع البحث ، وبذلك يكون أجدر بالبحث من غيره من الظواهر . ذلك لأن الطبيعة تحفل بأمثلة لا حصر لها ، فى كل ميدان خاص من ميادينها ، ومن المحال أن نترك أسرار الطبيعة فى هذه الميادين إلا إذا عرفنا كيف تنتقى الأمثلة التى تكشف فيها الطبيعة عن أسرارها هذه ، التى تتيح لنا — أكثر من غيرها — اقتحام أبواب الطبيعة المغلفة :

وقد أحصى بيبكن سبعة وعشرين من هذه

(١) يستخدم بيبكن لفظ axiom بمعنى مخالف للمنى الشائع ، وهو البديهيات . فهى عنه أقرب إلى معنى القضايا أو القوانين العلمية .

حتى ينسى تجربة مناهجه الجديدة عملياً ، واختبارها من خلال التطبيق العملي لها .

وتتخصص قيمة المنهج عند بيكن في أنه الأداة التي تساعد الإنسان على توسيع أفقه العقلي ، وعلى كشف المناطق المجهولة من العالم ، سواء أكانت هذه المناطق مادية أم معنوية . ولقد كان بيكن يقارن عمله ، في كثير من الأحيان ، بعمل كولبس في ميدان الكشف الجغرافي . ولهذا المقارنة دلالتها الواضحة ، إذ أن نفس القوة التي دفعت كولبس إلى الإبحار إلى أقصى الغرب ، وإلى الأطراف النائية للعالم ، هي التي دفعت بيكن إلى محاولة زيادة قدرة الذهن على السيطرة على العالم إلى أقصى مداها . فالغاية في الحالتين هي زيادة قوة الإنسان ، وإحكام سيطرته على الطبيعة . ومن هنا قال بيكن ، مبرراً جهوده في ميدان البحث المنهجي : « انه لمن المحجل حقاً ، في هذا الوقت الذي فتحت فيه آفاق العالم المادى ، من أرض وبحار وسما ، أن تظل حدود العالم العقلي مقتصرة على كشف القدماء وآرائهم » . وما يثبت أن كلمة « العالم العقلي » هنا تشمل جميع ميادين المعرفة ، ولا تقتصر على ذلك الميدان الذي طالما تحدث عنه ، وهو ميدان العلم الطبيعي التجريبي ، قوله في النص الآتي : « وربما تسأل البعض : هل نحن نرى إلى إتهام الفلاسفة الطبيعية وحدها وفقاً لمنهجنا ، أو نرى إلى إتهام العلوم الأخرى بدورها ، كالمنطق والأخلاق والسياسة ؟ إننا قطعاً نعتزم إدراج هذه العلوم كلها (ضمن منهجنا) . وكما أن المنطق الشائع ، الذي ينظم الأمور كلها بواسطة الأقيسة ، لا يطبق على العلم الطبيعي وحده ، وإنما على كل علم آخر ، فإن منهجنا الاستقرائي يمتد بدوره إلى كل العلوم الأخرى . ذلك لأننا نعتزم جمع تاريخ وقوائم للاختراع ، خاصة بالغضب والخوف والحجل وما شابهها ، وكذلك بأمثلة في الحياة المدنية » . وبعمليات الذاكرة والتركيب والتقسيم والحكم وما

الأمثلة المميزة ، أطلق على كل منها - جريباً على عادته - اسماً غريباً فريداً ، ولكن الكثير من أسماؤه هذه قد ثبتت في لغة العلم ، وأصبحت اليوم جارية على ألسن العلماء . وليس في وسعنا هنا أن نعدد هذه الأنواع السبعة والعشرين من الأمثلة المميزة ، ولكننا نكتفى بذكر أهمها :

— الأمثلة المنعزلة Solitary Instances : وهي عزل الظاهرة المراد بحثها عن غيرها من الظواهر التي تختلط عادةً بها ، كتحليل الألوان بواسطة العدسة ، بدلا من إدراكها مختلفة بعناصر أخرى في الأشياء الطبيعية .

— الأمثلة الفاصلة أو الحاسمة Crucial ، وهي تلك التي تمكنتنا من المفاضلة والاختيار بين نظريات مختلفة متنافسة .

— الأمثلة الساطعة Glaring ، وهي تلك التي تتمثل فيها الظاهرة بأقصى شدة ممكنة .

— الأمثلة الخافتة أو الخفية Clandestine ، وهي عكس السابقة ، أي تلك التي تتمثل فيه الظاهرة أضعف وأخفى ما تكون .

— الأمثلة الحدية Limiting ، وهي تلك التي تقف على الحدود بين ظاهرة وأخرى ، مثلما يقف الاسفنج على الحدود بين الحى وغير الحى .

— الأمثلة المنادية Summoning ، وهي تلك التي تتضمن تجارب تنادى الظاهرة أو تستدعيها أمامنا .

الافكار الرئيسية في الكتاب

كان بيكن يؤمن بأن للبحث في المنهج أهمية عظيمة . وكان يرى في الوقت ذاته أن منهجه جديد كل الجدة : فهو ليس استمراراً للمناهج القديمة أو إصلاحاً لها ، وإنما هو محاولة جديدة لم يجربها أحد من قبل . ولا شك أن قيمة أى منهج لا تقاس إلا بنتائجه ، ومن هنا كان بيكن يلح أشد الإلحاح على تطبيق مشروعاته العلمية

شاكلها ، تماماً كما نفعل في الحرارة والبرودة ، والضوء ، والنبات ، وما إليها ^(١) . وبعبارة أخرى ، فالمنهج العلمي ينبغي ، في رأيه ، أن يطبق على جميع مجالات الفكر ، وإن لم يكن وقته قد اتسع إلا للكلام عن تطبيقاته في مجال العلوم التجريبية فحسب .

الأوهام الأربعة

ربما كان أشهر أجزاء كتاب « الأورجانون الجديد » ، بل أشهر أجزاء كتاباته كلها ، هو ذلك الجزء الذي يتحدث فيه بيبكن عن مظاهر الزلل في ذهن الإنسان : أعني الأوهام الأربعة . وقد ظهرت هذه الفكرة في كتابات مبكرة لبيكن ، فتحدث في كتاب « إنهاض العلم » عن أوهام الجنس والسوق والكهف دون أن يذكر أسماءها ^(٢) ، ولكنه عالجها على أكمل وجه في الباب الأول من « الأورجانون الجديد » . وتتعلق هذه الأوهام بالطبيعة البشرية بما هي كذلك ، وبالطبيعة الفردية لكل شخص ، وبالألفاظ ووسائل تداول الأفكار ، وبالمذاهب الباطلة في الفلسفة والعلم . وبذلك يكون مذهب الأوهام الأربعة عند بيبكن خلاصة لنقده الشامل لتطور العقل البشري ، وتحديداً للاتجاه الذي ينبغي أن يسير فيه لإصلاح العلم ، وإن يكن من أصعب الأمور - كما أدرك هو ذاته - أن يتخلص العقل من كل هذه الأوهام المتأصلة فيه ، ويبدأ صفحة جديدة ناصعة البياض من تاريخه .

١ - تتعلق أوهام الجنس *idola tribus* (والأفضل تسميتها بأوهام النوع لأنها ترتبط بالنوع الإنساني بوجه عام ، على حين أن كلمة « الجنس » متعددة المعاني وتؤدي إلى الخلط) بالأخطاء الكامنة في الطبيعة البشرية بوجه عام : فالخواس البشرية ،

التي تتخذ مقياساً للأشياء جميعاً ، معرضة للخطأ ، وعقل الإنسان أشبه بمرآة غير مصقولة تضيئ خصائصها الخاصة على الأشياء ، وتشوه صورتها . وهكذا يضيئ العقل على الأشياء ترتيباً ونظاماً يلائم طبيعته الخاصة ، ولكنه غير موجود في الأشياء ذاتها . ومن هذا القبيل ، القول إن جميع الأجرام السماوية تدور في مسارات تتخذ شكل الدائرة الكاملة . وهكذا فإن العقل البشري : عند ما يضع نظرية ما ، يميل إلى إدخال كل الظواهر قسراً في هذه النظرية ، وإلى تجاهل أو إغفال كل الشواهد المتعارضة معها ، مهما كان من قوتها ^(٣) . ومن هذا الميل تنشأ الخرافات بشئ أنواعها ، كما ينشأ ميل الفلاسفة إلى تفسير كل الظواهر من خلال مجموعة قليلة من المبادئ الثابتة ، مع إغفال كل التفاصيل الهامة التي ينطوي عليها الكون . ولدى العقل البشري ميل آخر إلى ممارسة نشاطه دون توقف : فيظل يبحث عن العلة ، ولا يستطيع أن يتصور شيئاً بغير علة ، وبذلك يقع في أخطاء مثل تصور « العلة الغائية » ، التي هي أكثر ارتباطاً بطبيعة الإنسان منها بطبيعة الكون ، والتي هي من أكبر مصادر الفساد في الفلسفة ^(٤) .

٢ - ولقد استمد بيبكن اسم « أوهام الكهف *idola specus* من أفلاطون ، وهو يعني بها الأوهام الفردية التي يقع فيه كل شخص نتيجة لتكوينه الخاص شأنه شأن سجناء الكهف عند أفلاطون : وربما كان لنا أن نلاحظ ، في صدد هذه التسمية ، أن أسطورة الكهف عند أفلاطون تتعلق بالنوع البشري كله ، أو هي ترمز إلى حالة الإنسان وموقفه بوجه عام . فالكهف عند أفلاطون هو الجهل أو النقص الأصيل الكامن في الطبيعة البشرية ، ومن هنا فإن الاسم أخرى بأن ينطبق ، في الواقع ،

(١) الأورجانون ١ - ٤٦ .

(٢) الأورجانون ١ - ٤٨ .

(١) الأورجانون الجديد : ١ - ١٢٧ .

(٢) Anderson : op. cit. p. 98 .

على النوع الأول من الأوهام - أعني أوهام النوع أو الجنس - لا على الأوهام الخاصة بكل فرد على حدة . ومن طبيعة هذه الفئة من الأوهام أنها شديدة التنوع ، لأنها تختلف في كل فرد عنها في الآخر . فمن الناس من يميل بطبيعته إلى إدراك الفروق بين الأشياء - وهؤلاء هم المدققون الميالون إلى تأمل التفاصيل ، ومنهم من يميل إلى إدراك أوجه الشبه بين الأشياء ، وهؤلاء هم أصحاب المزاج التأمل . ولكل من الطرفين أخطاؤه ومواقفه المتطرفة (١) . كما أن بعض الناس ميالون إلى القديم ، وبعضهم الآخر ميسال إلى التجديد ، مع أن الحقيقة لازمان لها ، ولا يلزم بالضرورة أن تكون في القديم وحده أو الجديد وحده . وهكذا الحال في سائر أنواع التحزب والتعصب الفردي ، التي ينبغي التخلص منها لضمان نزاهة البحث والتفكير .

٣ - ويرى بيكن أن أوهام السوق *idola fori* هي أخطر أنواع الأوهام . والاسم مستمد من عملية التبادل التي تتم في السوق ، والتي يشبه بها بيكن عملية تبادل الأفكار وتداولها بين الناس عن طريق اللغة . «ذلك لأن الناس يتوهمون أن عقلهم يتحكم في الألفاظ ، على حين أن الألفاظ هي التي تعود فتتحكم في العقل وتؤثر فيه» (٢) . ويدرك بيكن أن الألفاظ إنما تعرف الأشياء على نحو غير دقيق ، لأن أصلها شعبي وليس علمياً ، فهي موضوعة أصلاً لتلائم الذهن العامى . وهكذا فإن الذهن العلمي حين يريد التعبير عن أفكاره وملاحظاته المرهفة الدقيقة ، لا يجد من الكلمات معيناً ، فتنتهي كثير من الخلافات العلمية إلى مجرد مجادلات لفظية ، بدلا من أن تدخل في صميم موضوعاتها (٣) . ومن هنا كانت دعوة بيكن إلى مواجهة الأشياء مباشرة ،

بدلا من الاكتفاء بمواجهة الأشياء من خلال الألفاظ اللفظية .

وتنقسم الأوهام التي تفرضها اللغة إلى أسماء لأشياء ليس لها وجود ، كالقَدَر والمحرك الأول وعنصر النار . وأسماء لموضوعات فعلية ، ولكنها جُرِّدت من الأشياء على عجل ودون تدقيق ، بحيث دب الخلط والاضطراب في معانيها ، مثل كلمة «الرطوبة» التي تعددت معانيها إلى درجة يصعب معها الاستقرار على واحد منها . وتندرج الأسماء في مقدار افتقارها إلى الدقة ، من أسماء الأشياء المادية الفردية ، التي هي الأقل تعرضاً للخطأ ، إلى أسماء الصفات المنجردة ، التي هي الأكثر تعرضاً للخطأ . ومن هنا كان من الواجب أن نحرص على دقة التعريف في الحالة الأخيرة بوجه خاص ، مع إدراكنا أن اللغة ، في عمومها وفي جميع أحوالها ، ميدان خصب للأوهام التي تعوق الذهن عن مواجهة الأشياء وإدراك طبيعتها الحقة .

٤ - والنوع الأخير من الأوهام هو أوهام المسرح *idola theatri* ، وهي أوهام النظريات والمذاهب التي تفرض نفسها على الأذهان بمنطق مزيف ، أو نتيجة لاحترامنا المفرط لآراء القدماء . هذه النظريات والمذاهب تتعدد في الموضوع الواحد بغير حدود ، ويقف العقل إزاءها حائراً ، وكأنه مسرح يروح عليه الممثلون ويحيثون بينما يقف هو سلبياً : يتقبلها كلها دون مناقشة . على أن هذه النظريات كلها لا تستند على أساس من الدراسة الفعلية للواقع ، وإنما هي تركز على الاستدلالات المنطقية الباردة ، والمزيفة في الوقت نفسه . ومن هنا كانت الحاجة إلى إيجاد أساس آمن للفلسفة ، بحيث لا يعود العقل مسرحاً لنظريات متعارضة في الموضوع الواحد ، وإنما يتقبل ما يشهد به الواقع فحسب .

وينقد بيكن ، ضمن هذه الفئة من الأوهام ، ثلاثة أنواع من الفلاسفة : النوع النظري أو

(١) الأوريجانون ١ - ٥٥

(٢) « » ١ - ٥٩

(٣) الموضع نفسه .

السفسطائي ، ويمثله أرسطو ، وهو يخلق عالماً من الأفكار المجردة التي لا يقابلها في الواقع شيء ، كالمقولات ، والقوة والفعل ، ويعالج كل الموضوعات من خلال هذه الأفكار . وحتى التجارب القليلة التي أجراها كانت نتيجةها قد تحدت مقدماً عن طريق الاستدلال . والنوع الثاني هو التجريبي العشوائي empiric ، وهو يعتمد على تجارب قليلة لا تخضع لمنهج منظم ، ويحاول أن يبنى منها فلسفة كاملة ، ومن هؤلاء الكيميائيون القدامى الذين يتعجلون الوصول إلى نتائج قبل أن يبنوا أبحاثهم على أساس متين . والنوع الثالث هو أصحاب الخرافات الذين يمزجون الفلسفة باللاهوت ، ولا يفرقون بين التفكير المنظم وبين الأسطورة الشعرية . ومن هؤلاء فيثاغورس ، وكذلك أفلاطون ، الذي ينتمي إلى هذه الفئة ، ولكن في صورة أدق وأخطر (١) .

ولسنا نود أن نمضي مع بيكن في تفصيلات نقده للنظريات الفلسفية ، وللموضوعات التي يبحثها الفلاسفة ، وأساليبهم في البرهنة على أفكارهم ، إذ أن هذا النقد المتعمق لتفكير القدماء يحتاج وحده إلى بحث مستقل ، ولا يتسع له المجال هنا . وعلى أية حال فحسبنا أن نقول إن بيكن ، في شرحه لهذا النوع الرابع من الأوهام ، قد حدد موقفه من الفلسفات وطرق التفكير القديمة ، وكشف بوضوح عن رغبته في شق طريق جديد كل البجدة ، لا في الفلسفة النظرية وحدها ، بل في التفكير العلمي بوجه عام .

وبعد أن يعرض بيكن نظرية في الأوهام الأربعة ، يدعو الذهن إلى تطهير ذاته منها ، والبدء في البحث على أسس سليمة ، فيقول « لقد آتينا الآن بحث كل نوع من الأوهام ، وخصائصها ،

وهي كلها أوهام ينبغي التخلي عنها بعزيمة صادقة ، ويجب تحرير الذهن وتطهيره منها بحيث يغدو دخول مملكة الإنسان ، التي تقوم على العلوم ، مماثلاً للدخول مملكة السماء ، التي لا تفتح أبوابها إلا للأطفال (١) . وهكذا ينبغي أن يقبل الذهن على تحصيل العلوم وهو أشبه بطفل يروى خلا ذهنه من الأفكار السابقة ، إذ أن - التراث - في ذلك الحين - كان في معظم الأحيان تراثاً فاسداً يضر أكثر مما ينفع .

نقد المنطق القديم

كانت الأداة الرئيسية التي استعان بها الفلاسفة القدماء في الوصول إلى نظرياتهم الباطلة هي المنطق . وعلى ذلك فإن نقد المنطق القديم وكشف عيوبه هو العنصر الأساسي في حملة التطهير التي ينبغي القيام بها من أجل إرساء التفكير الفلسفي والعمل على أسس سليمة .

ولقد كان المنطق القديم قياسياً في أساسه . والقياس يتألف من قضايا ، والقضايا من ألفاظ ، والألفاظ تعبر عن أفكار أو معان في الذهن notions . فإذا ما كانت المعاني أو الأفكار الأصلية مختلطة في الذهن - كما اتضح عند الكلام عن أوهام المسرح - فمتدثت يغدو البناء كله قائماً على غير أساس . ففي عملية التجريد الأصلية ، التي تتكون بواسطتها ألفاظ تغدو حدوداً في قضايا القياس ، خطورة تجعلنا نشك كثيراً في عملية القياس من أساسها .

وفضلاً عن ذلك ، فالقياس بأسره ، حتى لو كان صحيحاً من الوجهة الصورية الخالصة ، عملية عقيمة . فهو يعين على تثبيت وتوطيد دعائم أفكار موجودة من قبل ، قد تكون باطلة كل البطلان ، ولكنه

لا يعين أبداً على البحث عن الحقيقة^(١). وما القياس إلا طريقة لإقناع الخصم وقهره عن طريق الحجج اللفظية . على أن هدف البحث العلمى ليس قهر الخصوم ، وإنما قهر الطبيعة ذاتها ، وليس السيطرة على الأنفاظ ، وإنما السيطرة على مجرى الحوادث . ومن هنا كان القياس منهجاً عقيماً كل العقم بالنسبة إلى أى علم يرمى إلى كشف حقائق الكون وإخضاعها لسيطرة الإنسان . وغاية ما يمكن أن يُنتفع به من القياس ، هو استخدامه أداة لنشر الحقائق وإقناع الأذهان بها ، لا لكشف الجديد منها^(٢) .

ولعل أكبر عيوب القياس في نظر مل ، هو أنه يشجع الإنسان على التعميم السريع : إذ أن قضايا المنطق الصورى تتخذ عادة صبغة عامة تلبو معها منطقية على كل الظواهر المنتمية إلى مجال البحث ، مع أن الوصول إلى أى حكم عام ينبغي أن يكون عملية شاقة متدرجة يمارسها الذهن بحذر شديد ، وبعد بحوث طويلة . وهكذا فإن الاتجاه إلى التعميم المتسرع في القياس هو في واقع الأمر مظهر من مظاهر اتجاه أعم في الذهن البشرى ، يطلق عليه يمكن اسم استباق الطبيعة anticipation of nature ، والمقصود منه الانتقال بسرعة من معلومات جزئية إلى أعم النتائج التي تُتخذ مبادئ يقينية تُستمد منها حقائق متوسطة تطبق على المجالات المختلفة . ذلك لأن لدى الذهن ميلاً طبيعياً إلى استخلاص نتائج متسريعة ، وإلى التعجيل بالتعميم ، حتى لو كان ذلك الذهن من النوع المدقق الفاحص . ولو ترك الذهن وحده دون منهج يضبط خطواته ، فإن إقتضاره على العمل بقواه الخاصة يؤدي به إلى الوقوع في خطأ التعميم السريع حملاً^(٣) . ولا شك أن تأكيد بيبكن لهذا الميل

إلى تجاوز الذهن لذاته ، يذكر المراء بما سبقوله « كانت » فيما بعد عن ميل الذهن إلى تجاوز حدود التجربة والخوض في مسائل ميتافيزيقية لاضابط لها ، ولا دليل على صحتها أو بطلانها . فعمل بيبكن في هذا الصدد هو نوع من نقد العقل ، أعنى أنه نقد للعقل العلمى كما كان سائداً في عصره^(١)

وفي مقابل « استباق الطبيعة » ، يقول بيبكن بطريقة أخرى سليمة للبحث العلمى ، هي « تفسير الطبيعة interpretation of nature » وهي الطريقة التي يلخص بها جهوده في ميدان المناهج العلمية ، والتي يرى أنها هي الكفيلة بكشف القوانين العلمية الجديدة ، وقهر الطبيعة بدلا من قهر الخصوم . وفي هذه الطريقة يبدأ الذهن بدراسة الجزئيات وملاحظتها ، ثم يصعد تدريجياً ، بحذر شديد ، حتى يصل إلى نتيجة عامة ، ولكن التعميم في هذه الحالة لا يكون مطلقاً ، كما كان الشأن في الطريقة القديمة . ومن المؤكد أن الأذهان لا تقبل على هذه الطريقة بسهولة ، إذ أنها تقتضى مجهوداً أشق ، فضلاً عن أنها لا ترضى الخيال ، لأنها لا تقدم إليه مكافأة سريعة . ومع ذلك فلا أمل في تقدم العلم إن لم تستطع الأذهان ترويض ذاتها بحيث تصبر على البحث التدريجى الشاق بدلا من أن تكفى بإرضاء ذاتها عن طريق استباق الطبيعة .

على أن المنهج القديم لم يكن قياسياً كله ، بل لقد تحدث أرسطو نفسه عن الاستقراء ، وعرض فيه نظرية اعتقد البعض أن من الممكن الاستعانة بها في الكشف عن القوانين العلمية . غير أن هذه النظرية لم تكن لها أهمية كبيرة ، وكان بيبكن على حق حين نبه إلى قصورها وعجزها عن الإنتاج . وكثيراً ما كان الاستقراء الذى تحدث عنه أرسطو يُرد إلى قياس ، وذلك عز طريق إحصاء صفات معينة في « الأنواع » ، وإيجاد

(١) الأورجانون ١ - ١٢

(٢) الأورجانون الجديد : المقدمة .

(٣) للأورجانون الجديد ١ - ١٩ ، ٢٠ ، ٣١ .

(١) أنظر بوجه خاص : الأورجانون ، ١ - ٤٨ .

ارتباط قياسي بينها . وهذا النوع من الاستقراء يفترض القيام بإحصاء لأفراد كل نوع حتى نتحقق من وجود الصفات المطلوبة فيهم ، أى أنه يكفى بالأمثلة « الإيجابية » ويستخلص النتائج العامة منها . ولكن هذا إجراء باطل ، لأن النتيجة المستخلصة من الأمثلة الإيجابية وحدها لا تكون ، على أحسن الفروض ، إلا تخميناً . فن الخطأ إذن أن نستدل دون أن تكون لدينا أمثلة سلبية أو مناقضة ، إذ أننا لن نضمن أبداً عدم وجود ما يكذب النتيجة التي انتهينا إليها في النوع الآخر من الأمثلة . ويطلق بـ « simple enumeration » اسم « طريقة التعداد البسيط » أما الاستقراء الذي يكون مفيداً بحق في كشف الفنون والعلوم ، فهو ذلك الذي « يضع القواعد في الطبيعة بواسطة عمليات الرفض والاستبعاد الصحيحة » ثم ينتهي إلى النتيجة الإيجابية بعد أن يكون قد جمع عدداً كافياً من السليبيات (١)

نظرية الاستقراء عند بيكن

أوضحنا في الجزء السابق أن بيكن يرفض تماماً منهج القياس الأرسطي ، إلا إذا كان الأمر متعلقاً بنشر حقائق اكتُشفت من قبل بوسيلة أخرى ، أو بإقناع الخصوم عن طريق الجدل اللفظي ، كما أنه يرفض ذلك النوع من الاستقراء الذي دعا إليه أرسطو ، والذي ينحصر في كشف الخصائص المشتركة بين الأمثلة الإيجابية . وأوردنا في النهاية نصاً يدعو فيه بيكن إلى نوع آخر من الاستقراء يقوم على منهج « الرفض والاستبعاد » ، أى على إدراك لأهمية الأمثلة السلبية من حيث هي ضوابط للأمثلة الإيجابية ، تفوقها أهمية في كثير من الأحيان . ولقد أكد « بروشار » أن الفكرة الرئيسية التي

جعلت لبيكن مكانة بين الفلاسفة هي الفكرة القائلة إنه « في الاستقراء الحقيقي ، ينبغي ألا تقتصر على النظر إلى الحالات الموجبة ، أى القضايا الإيجابية ، وإنما الواجب أن ننظر أيضاً إلى الحالات غير الموجبة ، أى القضايا السلبية . وفي هذا يكون الفرق بين الاستقراء الساذج والاستقراء العلمي . فالأول ... هو مجرد تعداد ، دون نقد ، ودون حساب للحالات غير الموجبة أو المضادة ... أى أنه بالاختصار منهج إعداد قائمة حضور دون قائمة غياب . أما الاستقراء العلمي فهو حساب دقيق للوقائع ، وقياس ومقارنة لها ، وعمل موازنات بينها (١) . وربما كان بروشار مبالغاً في قوله إن هذه أهم أفكار بيكن ، لأن أفكار بيكن الأكثر أهمية تنتمي — كما رأينا من قبل — إلى ميدان غير ميدان المناهج . ومع ذلك فن المؤكد أن بيكن قد عبر عن صفة أساسية من صفات المنهج العلمي ، حين تحدث عن ضرورة استعراض الأمثلة من جميع أوجهها السلبية والإيجابية ، قبل محاولة استخلاص أى قانون علمي .

ولقد طبق بيكن نظريته الخاصة في الاستقراء على بحث قام به عن ظاهرة الحرارة ، فقال بضرورة تقسيم الوقائع والمواد المتعلقة بهذا البحث ، وبأى بحث علمي آخر ، إلى ثلاث قوائم :

١ - قائمة الحضور Table of Essence and Presence ، وهي جمع كل الأمثلة الإيجابية التي تتمثل فيها الظاهرة المراد بحثها . وفي هذه القائمة جمع بيكن سبعة وعشرين حالة تتمثل فيها الحرارة بالفعل ، مثل حرارة الشمس وحرارة الاحتكاك وحرارة الأجسام ... الخ . وكان يرى أنه كلما اتسع نطاق الأمثلة التي نأق بها للظاهرة المراد بحثها ، أدى ذلك

V. Brochard : Etudes de Philosophie (١) ancienne et de phil. moderne. Paris (Vrin), 1954. p. 307.

(١) الأورجانون : ١ - ١٠٥ .

إلى زيادة دقة البحث وضمان اشتماله على جميع العناصر المطلوبة .

٢- قائمة الغياب أو التخلف مع التقارب
Table of Deviation or Absence in Proximity
وفي هذه القائمة تجمع أمثلة مشابهة لتلك التي وردت في القائمة الأولى ، ولكنها تتميز عنها بغياب الظاهرة المراد بحثها ، أي الحرارة . ففي مقابل ضوء الشمس في القائمة الأولى ، نجد ضوء القمر الذي يماثله في كل شيء ما عدا افتقاره إلى الحرارة . وهكذا الحال في بقية الأمثلة . ومن هنا كان اسم « التخلف مع التقارب » ، أي تخلف الظاهرة رغم تقارب طبيعة الأمثلة . وتزيدنا هذه القائمة اقتراباً من موضوع البحث في طبيعته المنفصلة .

٣- والقائمة الثالثة هي قائمة التدرج أو المقارنات
Table of Degrees or Comparisons
وهي تجمع الحالات التي تختلف فيها درجة الظاهرة المراد بحثها بين الشدة والخفوت ، أي تتفاوت فيها درجة حرارة الموضوع الواحد في أوقات مختلفة ، أو تختلف من موضوع لآخر ، كما في تفاوت درجات حرارة أشعة الشمس في الساعات المختلفة من النهار .

وبعد جمع هذه القوائم الثلاث ، تبدأ عملية الرفض والاستبعاد : أي استبعاد النظريات والفروض التي تتناقض مع ما تضمنته القوائم من معلومات . مثال ذلك النظرية القائلة إن الحرارة تأتي من مصدر خارج عن الأرض ، وهي تستبعد لأن القوائم تدلنا على أن الحرارة تتولد في أجسام أرضية أيضاً . كذلك تستبعد النظرية اليونانية القديمة ، القائلة إن الحرارة تتوقف على وجود عنصر معين في الجسم الحار ، كعنصر النار ، أو أية نظرية تربط بين الحرارة وبين العناصر الأربعة ، لأن أشعة الشمس حارة ، وهي ليست من هذه العناصر ، ولأن أي جسم يمكن أن يكتسب الحرارة بالاحتكاك . ولما كانت الأجسام لا يزيد وزنها أو

ينقص بالحرارة ، فإن يمكن يستبعد الرأي القائل إن الحرارة هي انتقال جسم من جوهر إلى آخر . وهكذا يمتضى يمكن في استبعاد النظريات الباطلة واحدة تلو الأخرى ، حتى يصل إلى التحديد الإيجابي للظاهرة المراد بحثها ، فيعرف الحرارة بأنها نوع من الحركة ، هي « حركة للجزيئات الصغيرة في الأجسام ، يحال فيها دون الميل الطبيعي لهذه الأجسام إلى التباعد بعضها عن البعض » . وهذا التعريف يمثل بطبيعة الحال تقدماً كبيراً بالنسبة إلى النظريات القديمة ، وهو شاهد عملي على أن منهج يمكن الجديد يؤدي إلى نتائج أفضل كثيراً مما كانت المناهج القديمة تؤدي إليه .

على أن نظرية يمكن في الاستقراء كانت قائمة على الاعتقاد بأن في الكون عدداً محدوداً من « الطبائع natures » ، هي تلك تكون الأشياء كلها بتجمعها وتفرقها . وكان يمكن يعتقد أن بإمكاننا كشف سر الكون كله إذا عرفنا حقيقة هذه الطبائع وكشفنا قوانينها ، ومن هنا كان العالم في نظره بسيطاً إلى حد بعيد ، وكان يؤمن بإمكان الوصول إلى مجموعة هائلة من الكشوف والاختراعات ، وضمان السيطرة « الكاملة » للإنسان على الطبيعة ، إذا قمنا بعدد معلوم من الأبحاث الطبيعية . وكان هدف يمكن من « دائرة المعارف » ، ومن بقية الخطط والمشروعات العلمية التي رسمها في كتاباته ، هو الدعوة إلى إنجاز هذه الأبحاث لكشف أسرار الكون كلها ، وهو أمر كان يعتقد بإمكان حدوثه في وقت قريب إذا توافرت الإمكانيات . وتلك ولا شك سذاجة مفرطة في التفكير ، ولكنها تدل في الوقت ذاته على الإيمان بأن للعلم قدرة مطلقة . ولقد كان يمكن يعتقد بأن الجزيئات اللامتناهية ليست هي الموضوع الحقيقي للعلم ، وإنما تمثل هذه الجزيئات عدداً من الطبائع التي يكون لكل منها أمثلة متعددة في الأشياء الجزئية . وهكذا تتمثل طبيعة كالحرارة في موضوعات متعددة ، كالنار وأشعة

الشمس وجسم الإنسان والحيوان ، وهذه الطبيعة « صورة » تحكمها في كل مظاهرها . ومن هنا فإن العلم لا شأن له بالجواهر في صورتها الطبيعية ، وإنما الأصح بحث هذه الجواهر من خلال ما فيها من طبائع أساسية ، وكشف « الصور » التي تنلج تحتها طبائع الأشياء جميعاً .

ولقد أثار استخدام بيكن للفظ « الصور forms » مشكلات كثيرة بين الشراح : فرأى البعض أنه عاد إلى استخدام أسلوب الميتافيزيقا الأرسطية ، وأنه قد عاد رغباً عنه إلى الأخذ بالاتجاهات التي كان يعيها على الفلسفات القديمة . وكان من أهم الأسباب التي أدت إلى إثارة هذه المشكلات ، نموض معنى « الصور » في كتابات بيكن . وهكذا يشير « بروشار » إلى ثلاثة معانٍ رئيسية لكلمة « الصورة » عند بيكن ، أولها أنها هي « الفصل » الحقيقي ، أي أنها ما يتم به التعريف : فالحركة هي الجنس في تعريف الحرارة الذي أشرنا إليه من قبل ، والشروط التي تحدد هذا الجنس وتخصصه بحيث ينطبق على الحرارة وحدها ، هي الفصل . كذلك فإن الحركة هي الماهية ، أو ما يوجد كلياً ووجد الشيء ، وما يوجد الشيء كلياً ووجد والمعنى الثالث هو القانون ، أو قانون « الفعل المحض » للظاهرة^(١) . ومن الواضح في هذه المعاني جميعاً أن « الصور » ليست مفارقة ولا مجردة ، كما كان يراها القدماء ، وإنما هي كامنة في قلب الشيء الطبيعي ذاته ، ولها طبيعة يمكن تحديدها وحصرها بدقة ، وما هي إلا طريقة خاصة من طرق وجود المادة ، تعين على حصر العالم والتحكم فيه . ويرى « بروشار » أن فكرة القانون هي الفكرة الأساسية في هذه المعاني كلها ، ولكن القانون عند بيكن ليس له نفس المعنى المعروف عند جون استورت مل ، أي التعاقب الدائم غير

Brochard. op. cit. p. 311.

(١)

المشروط ، لأن بيكن يميز بين الصورة وبين العلة الفاعلة ، ويرى أن كشف الأولى أعمق وأصعب من كشف الثانية ، فضلاً عن أن القانون عنده متعلق « بالفعل المحض » للمادة . وهكذا يفسر معنى القانون عند بيكن - وبالتالي معنى الصورة - بأنه هو التنظيم الميكانيكي لدقائق المادة ، الذي يؤدي في كل حالة إلى ظهور إحدى الطبائع ، كالحار ، والبارد ، والجاف ، والرطب . وعن طريق كشف هذه الصيغة ، التي هي رياضية خالصة ، وإن تكن هي « العملية الكامنة » في قلب الظواهر ، يستطيع الإنسان إخضاع الطبيعة لعقله ، وتحقيق السيطرة الكاملة عليها .

وإذا صح هذا التفسير ، فإن من الممكن استخدامه في الرد على اعتراض أساسي كان يوجه دائماً إلى بيكن ، وهو أنه يتجاهل قيمة الرياضيات في الكشف العلمي ، على العكس من ديكرات الذي كان تفكيره أكثر تمسكاً مع العلم الحديث لأنه أكد الأهمية الأساسية للرياضة ومنهجها . والحق أن فلسفة بيكن العلمية تبدو لأول وهلة فلسفة لا تهتم إلا بالكيفيات ، لأن « الطبائع » التي تحدث عنها إنما هي الكيفيات الأساسية للأشياء : كما أن اهتمام بيكن قد انصب أساساً على الدعوة إلى دراسة العلم التجريبي والتاريخ الطبيعي ، وهي علوم قائمة على الملاحظة والتجارب الكيفية ، بينما أبدى تحاملاً على الرياضيات لأنها « مجردة » ، تضيء على الأشياء صورة لا تعبر عن حقيقتها ، شأنها شأن سائر التجريدات الميتافيزيقية . وهذا كله صحيح ، غير أن المرء يستطيع أن يستشف من وراء اهتمام بيكن الرائد « بالصور » الكامنة في الطبائع الكيفية ، نوعاً من الاتجاه إلى إدراك قيمة الصيغ الرياضية في التعبير عن القوانين النهائية للعالم الطبيعي ، أعني اتجاهها إلى استبدال الكم بالكيف . والحق أننا لو أمعنا النظر في النقد الذي يوجهه بيكن إلى اللغة المعتادة في « أوهام السوق » ، لوجدنا فيه تقديراً لقيمة الرياضيات : إذ أن الخلافات

بين العلماء تنحل ، بسبب استخدامهم لألفاظ اللغة المعتادة ، إلى خلافات حول الأسماء ، « ومن هنا فإن من الأفضل (محاكاة للرياضيين في حذرهم) أن نسير بمزيد من الحرص منذ البداية ، وأن نضفي النظام على هذه الخلافات باستخدام التعريفات ^(١) . وهكذا فإن التعريف الرياضي في رأيه وسيلة لإضفاء المزيد من الدقة على الأفكار ، على حين أن ألفاظ اللغة المتداولة تحول دون التعبير والملاحظات الدقيقة والأفكار المتعمقة . ومن هذا كله يتضح أن يمكن ، مع تحمسه الشديد للعلم التجريبي ، لم يكن معادياً للرياضيات كما قد يبدو لأول وهلة ، وأن انتقاداته للرياضة إنما ترجع إلى حذره من الإفراط في التجريد من جهة ، وترجع من جهة أخرى إلى خوفه مما جره المنهج الاستنباطي (عن طريق القياس) من أضرار على العلم ، وحرصه على الابتعاد عن كل ما قد يُشتم منه شبه الاستنباط .

تأثير يمكن

على الرغم من أهمية نظرية الاستقراء عند بيكن ، فإن التأثير الأعظم له لم يكن في هذا الميدان . ذلك لأن البحث النظري في مناهج العلم أمر مشكوك في قيمته دائماً ، ويبدو أن بيكن ذاته قد وصل إلى هذه النتيجة ، وأدرك أن العالم لا يخضع لمناهج يفرضها عليه الفلاسفة ، وإنما هو يضع لنفسه مناهجه خلال عملية البحث العلمي ذاتها ، ومن هنا فقد توقف عن إكمال « الأورجانون الجديد » ، واتجه بذهنه إلى مشروعات أخرى أجدى من فرض المناهج على العلماء . والواقع أننا نستطيع أن نقول إن الفارق الحقيقي بين القياس والاستقراء هو أن الأول يزيد من تأكيد أهمية المنهج الفلسفي ، على حين أن الثاني يميل إلى الإقلال من هذه

الأهمية . فالقياس يعني مزيداً من الاهتمام بالألفاظ ، أو تحليل المعرفة عن طريق التعامل مع كلمات ، على حين أن الاستقراء يعني مزيداً من الاهتمام بالأشياء ذاتها والوصول إلى العلم بغير واسطة من الإجراءات والعمليات المنطقية . وبعبارة أخرى ، فالأول يؤكد أهمية المنطق على حساب الطبيعة ، والثاني يؤكد أهمية الطبيعة على حساب المنطق . وهكذا يبدو أن بيكن ، حين دعا إلى استبدال الاستقراء بالقياس ، لم يكن يدعو في واقع الأمر إلى إحلال نوع جديد من المنطق محل نوع قديم ، وإنما كان يدعو إلى تنظيم جديد للمعرفة البشرية ، يبتعد فيه الفكر عن عبودية المنطق ويرجع إلى المصدر الأصلي للمعرفة ، وهو الطبيعة . أى أنه في « الأورجانون الجديد » ، إنما يدعو إلى منطق يقضي على تقديس المنطق ، واستدلال يقلل من أهمية الاستدلال .

وعلى هذا الأساس ينبغي البحث عن تأثير بيكن الحقيقي في نواح أخرى من تفكيره . وبالفعل كان لبيكن تأثير عظيم في الأجيال التالية ، في أوروبا بوجه عام ، وفي بلاده بوجه خاص ، على الرغم من مظاهر الضعف الأساسية في تفكيره : كاعتقاده بأن العالم بسيط ويمكن كشف جميع أسرارهِ في فترة معلومة وعلى يد عدد محدد من العلماء ، وكعارضته لنظرية « كبرنك » الفلكية الجديدة ، وعدم إدراكه الدلالة الحقيقية لأفكار كيبلر وجاليليو العلمية . وقد تلخص « أندرسن » ^(١) تأثير بيكن الأكبر في ثلاث نقاط :

١ - تحريره للعلم من حفظ المعارف وترديدها ومن طريقة النقل والرجوع إلى التراث ، التي كانت سائدة في أعظم الجامعات في ذلك الحين .

٢ - دعوته إلى الفصل بين العلم البشري والوحي الإلهي .

٣ - مناداته بفلسفة جديدة ترتكز على أساس متين من العلم الطبيعي ، لا من الميتافيزيقا التجريبية . ونستطيع أن نقول في صدد المسألة الأولى ، إن طبيعة العلم قد أخذت تتغير بسرعة بعد وفاة بيكن بوقت قصير : صحيح أن الحركة العلمية الحديثة كانت قد بدأت قبله ومستقلة عنه ، ومع ذلك فقد كان لتعاليمه تأثير بعيد في دفع هذه الحركة إلى الأمام ، أسفر عن إنشاء الجمعية الملكية في لندن (وهي الجمعية التي أشاد مؤسسوها بذكرى بيكن في يوم افتتاحها) ، وظهور موجة طاغية من الأبحاث التجريبية والكشوف الفنية التفصيلية التي استلهمت تعاليمه ، والتي مهدت لظهور الثورة الصناعية في إنجلترا بعد ذلك بقرن من الزمان . أما مسألة الفصل بين الدين والعلم ، فن المؤكد أن بيكن قد أسدى بها إلى العلم خدمة كبرى ، وجنبه تدخل رجال اللاهوت الذين كانوا يرون أنفسهم « علماء » ، وأصحاب الرأي المطلق في كل كشف جديد ، لأنهم حملة الأسرار الإلهية . ولا يستطيع أحد أن يشك في إيمان بيكن بتعاليم الدين ، غير أنه كان في الوقت ذاته حريصاً كل الحرص على إبعاد السلطة الدينية عن مجال الحقيقة العلمية ، بحيث اكتفى في الشئون الدينية بالوحي ، وترك للعقل مهمة بحث مادة العالم الطبيعي وكشف قوانينها ، وبذلك صدّ عن الباحثين في مجال العلم هجمات رجال الدين ، دون استفزاز هؤلاء الآخرين .

وأما فلسفة بيكن المرتكزة على أساس علمي ، فقد ظلت هي التيار السائد في الفلسفة الإنجليزية على التخصيص حتى اليوم . ويمكن القول إن المذاهب التجريبية ، بمنهجها في الملاحظة التسجيلية الدقيقة لعمليات الذهن البشري ، وكذلك المذاهب الوضعية في تحليلاتها الدقيقة للغة العلمية ، كل هذه قد تأثرت ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، بدعوة بيكن الفلسفية الجديدة في مهتل العصر الحديث :

نصوص من «الأورجانون الجديد»

أوردنا خلال البحث نصوصاً متعددة من كتاب «الأورجانون الجديد» . ولذا سنكتفي في هذا الجزء بنصوص قليلة ، تكمل ما اقتبسناه من قبل :

١ - في القسم ٨٤ من الباب الأول ، يناقش بيكن فكرة احترام القدماء والخضوع للسلطة في ميدان الفلسفة ، ويوضح مدى ضررها بالنسبة إلى تقدم المعرفة ، فيقول :

« إن الرأي الذي يرفع به الناس من قيمة القديم هو رأي باطل تماماً ، ولا ينطبق على لفظ « القديم » مطلقاً . ذلك لأن شيخوخة العالم وتزايد عمره هو الذي يُعدّ ، في الواقع ، « قديماً » . وهذه هي الصفة المميزة لزمنا هذا ، لا للعمر المبكر للعالم في أيام القدماء ، إذ أن هؤلاء الآخرين هم بالنسبة إلينا قدماء سابقون ، ولكنهم بالنسبة إلى العالم محدثون صغار : ولما كنا نتوقع من الشخص المتقدم في العمر معرفة أعظم بأمور البشر ، وحكماً أنضج من حكم الشاب ومعرفة ، نظراً إلى ما اكتسبه الأول من تجارب وما مرّ به من حوادث متنوعة متعددة ، ولكثرة ما رآه وسمعه وفكر فيه ، فإن لنا الحق في أن ننتظر من عصرنا (لو أنه أدرك قوته وجربها ومارسها) أموراً أعظم مما ننتظره من العصور القديمة ، ما دام العالم قد ازداد اليوم قدماً ، ونضاعت ذخيرته وتراكت بفضل عدد لا نهاية له من التجارب والملاحظات » .

١ - وفي القسم ١٢٩ من الباب الأول ، يقارن بيكن بين تأثير المخترعات التي تبسّو في ظاهرها بسيطة ، وبين تأثير الساسة والملوك ورجال الدين في شئون البشر ، لكي ينتهي من ذلك إلى أن تحقيق سيطرة الإنسان على الطبيعة ، عن طريق الاختراع ، هو أسمى الغايات جميعاً ، فيقول :

« نلاحظ أولاً أن استحداث الاختراعات العظيمة يبدو عملاً من أروع الأعمال البشرية ، وعلى هذا النحو نظر الأقدمون إلى هذه المسألة : ذلك لأنهم كانوا يخلعون ألقاب الشرف الإلهية على أصحاب المخترعات ، ولكنهم كانوا يكتفون بألقاب الشرف البطولية على أولئك الذين أثبتوا امتيازاً في الشئون المدنية (كموثسمى المدن والإمبراطوريات ، والمشرعين ، ومحرمي بلادهم من بؤس مقيم ، وقاهري الطغاة ، وأمثالهم) . ولو قارن المرء بين الفئتين على النحو الصحيح ، لوجد أن القدماء كانوا على حق في حكمهم : ذلك لأن الفوائد المكتسبة من الاختراعات يمكن أن تعم البشر عامة ، على حين أن الفوائد المدنية تقتصر على مواضع خاصة بعينها ، كما أن هذه الأخيرة لا تدوم إلا وقتاً معلوماً ، أما الأولى فأثرها باقٍ إلى أبد الدهر . كذلك فإن الإصلاح المدني قليلاً ما يتم دون عنف واضطراب ، على حين أن المخترعات نعمة وفائدة لا تؤذى ولا تضر أحداً وفضلاً عن ذلك ، فلنأمل المرء الفارق المائل بين حياة الناس في أرقى البلاد الأوربية ، وبين حياتهم في أية منطقة همجية من جزر الهند الجديدة ، وسيجد أن هذا الفارق قد بلغ من الضخامة حداً يجعل الإنسان أشبه ما يكون بالإله بالنسبة إلى الإنسان ، ليس فقط بفضل تبادل المساعدة والمنافع ، وإنما بفضل الحالة السائدة لدى الإنسان في كلتا الحالتين ، وهي نتيجة فنون الإنسان وصنائه ، لا نتيجة التربة أو المناخ .

كذلك ينبغي علينا أن نلاحظ قوة المخترعات وتأثيرها ونتائجها ، وهي أمور تظهر أوضح ما تكون في تلك المخترعات الثلاثة التي لم يعرفها القدماء : وهي الطباعة والبارود والبوصلة . ذلك لأن هذه المخترعات الثلاثة قد غيرت وجه العالم بأسره : الأولى في ميدان العلم والثانية في ميدان الحرب ، والثالثة في الملاحة ، وهي قد أحدثت تغيرات لا حصر لها ، بحيث يمكن القول إن أية مملكة أو مذهب ديني أو نجم فلكي^(١) لم يكن له من التأثير في شئون البشر أعظم مما كان لهذه الكشوف الميكانيكية .

وجدير بنا أن نميز بين ثلاث مراتب من الطموح : الأولى طموح أولئك الذين يسعون إلى زيادة قوتهم الخاصة في بلادهم ، وهو طموح وضعي منقطع ، والثانية طموح أولئك الذين يسعون إلى زيادة قوة بلدهم وسيطرته على البشر ، وهو طموح أرفع من السابق ، ولكنه لا يقل عنه طمعاً . أما إذا حاول المرء أن يستعيد ويوسع قوة الجنس البشري في عومه ، ويزيد من سيطرته على الكون ، فإن مثل هذا الطموح (إن جازت تسميته بهذا الاسم) إنما هو أشرف وأنبل من النوعين السابقين معاً . على أن سيطرة الإنسان على الأشياء إنما تقوم على الفنون العملية والعلوم وحدهما إذ أن الطبيعة لا تُحكم إلا بإطاعتها .

(١) الإشارة هنا إلى الاعتقاد الشائع بتأثير النجوم في حياة البشر وشئونهم الأرضية .



الكامل في التاريخ لابن الأثير

بمقام

الدكتور سعيد عبدالفتاح عاشر

أستاذ تاريخ العصور الوسطى المساعد كلية الآداب - جامعة القاهرة

بالجزري . وجزيرة ابن عمر بلدة بينها وبين الموصل ثلاثة أيام سميت بالجزيرة لأن نهر دجلة يحيط بها من ثلاث جهات ، ذكر ياقوت الحموي في معجم البلدان أن أول من عمرها هو الحسن بن عمر بن الخطاب التغلبي حوالي سنة ٢٥٠ هـ ، في حين يؤكد ابن خلكان أنها منسوبة إلى رجل بناها اسمه عبد العزيز بن عمر .

ومهما يكن من أمر فقد شب المؤرخ ابن الأثير في جزيرة ابن عمر - أو الجزيرة العمرية - كما أسماها السبكي في طبقات الشافعية ، ثم سار صحبة والده واخته إلى الموصل حيث استقروا جميعاً فيها . وهناك في الموصل وجد عز الدين ابن الأثير مجالاً واسعاً لنشاطه والتزود بالعلم والمعرفة ، فسمع من خطيب الموصل أبي الفضل عبدالله بن أحمد الطوسي ومن أبي الفرج يحيى الثقفي ومن مسلم بن علي السنجي ومن في طبقتهم ، ولم يلبث ابن الأثير أن عرف بالفضل والعلم ، فحظى بعطف صاحب الموصل الذي استفسره في بعض الأمور من جهة وأوفده سفيراً إلى أولى الأمر في بغداد من جهة أخرى . وهكذا أتاحت الفرصة لابن الأثير لكي يطلع على كثير من بواطن الأمور السياسية في المشرق الإسلامي على أيامه ، فضلاً عن أنه كان ينتهز فرصة

كانوا ثلاثة إخوة اشتهر كل منهم باسم « ابن الأثير » ، وعرفوا جميعاً بالعلم والفضل ، مما خلّد اسمهم بين أعلام العرب وأعظم مؤلفيهم وعلمائهم . أما أكبر الأخوة الثلاثة فهو مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الذي ولد سنة ٥٤٤ هـ (١١٤٩ م) وتوفي بالموصل سنة ٦٠٦ هـ (١٢١٠ م) ، وقد كرس حياته لدراسة القرآن والحديث والنحو ، وله مؤلفات ذكرها ابن خلكان عندما ترجم له في وفيات الأعيان (طبعة بولاق ص ٥٥٧ - ٥٥٨) . وأما أصغر الإخوة الثلاثة فهو ضياء الدين أبو الفتح نصر الله الذي ولد في الجزيرة سنة ٥٥٨ هـ (١١٦٣ م) وتوفي في بغداد سنة ٦٣٧ هـ (١٢٣٩ م) ، وقد اشتهر بجودة أسلوبه ، ويعتبر كتابه « المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر » من أهم المراجع في علم البلاغة . وله مؤلفات أخرى ذكرها ابن خلكان وبروكلمان .

على أن الذي يهمننا في بحثنا هذا هو الأخ الأوسط أو الثاني ، وهو عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري . ولد سنة خمس وخمسين وخمسمائة للهجرة (١١٦٠ م) في جزيرة ابن عمر ، ونسب إليها فعرف

تردده على بغداد لسمع فيها من مشايخها مثل أبي القاسم يعيش بن صدقة الشافعي وأبي أحمد عبد الوهاب بن علي الصوفي وعبد المؤمن بن كليب وعبد الوهاب بن سكينه وغيرهم من كبار الفقهاء والعلماء .

ثم إن ابن الأثير رحل إلى الشام ، فتردد على دمشق وحلب والقدس . من ذلك ما يرويه ابن خلكان من أنه عندما زار حلب في أواخر سنة ست وعشرين وستائة للهجرة ، وجد عز الدين ابن الأثير مقبياً بحلب في صورة الضيف عند الطواشي شهاب الدين طغريل الخادم أتابك الملك العزيز ابن الملك الظاهر صاحب حلب . ويمضي ابن خلكان في روايته فيقول إن الطواشي المذكور كان كثير الاقبال على ابن الأثير حسن الاعتقاد فيه مكرماً له . ثم أتتحت الفرصة لابن خلكان لينجتمع بابن الأثير « فوجدته رجلاً مكلاً في الفضائل وكرم الأخلاق وكثرة التواضع ، فلازمت التردد إليه ؛ وكانت بينه وبين الوالد رحمه الله تعالى مؤانسة أكيدة فكان بسببها يبالغ في الرعاية والاكرام » .

وفي أثناء سنة سبع وعشرين وستائة سافر ابن الأثير إلى دمشق حيث سمع من أبي القاسم بن صصري وزير الأمراء ، ثم عاد إلى حلب سنة ثمان وعشرين حيث استأنف الاتصال به « على عادة التردد والملازمة » ابن خلكان . ولم تطل إقامة ابن الأثير في حلب تلك المرة ، وإنما توجه إلى الموصل ، حيث عكف في أواخر عمره على الحديث ، حتى توفي بالموصل في شعبان وقيل في رمضان سنة ثلاثين وستائة للهجرة (١٢٣٤ م) .

وهكذا يبدو لنا من دراسة تاريخ حياة عز الدين ابن الأثير أنه عاش منقطعاً للعلم تحصيلاً وتدریساً ، « فسمع العالي والنازل » على قول السبكي في طبقات الشافعية ، وروى عنه كثيرون مثل الزيني والشهاب القوصي والمجد بن أبي جرادة والشرف بن عساكر وستقر القضاء ، وغيرهم ممن اعتبرهم السبكي « من

أشياخ شيوخنا » . وليس أدل على مكانة ابن الأثير العلمية من أن عالماً مثل أبي محمد التستري يشير إليه فيقول « وذكر شيخنا ابن الأثير في تاريخه . . . » . أما ابن خلكان فيقول عن ابن الأثير « إن بيته كان مجمع الفضل لأهل الموصل والواردين عليها . وكان إماماً في حفظ الحديث ومعرفته وما يتعلق به ، وحافظاً للتواريخ المتقدمة والمتأخرة ، وخبيراً بأنساب العرب وأيامهم ووقائعهم وأخبارهم » .

على أن ابن الأثير لم يكن محصلاً للعلم ودرساً فحسب ؛ بل كان مؤلفاً نشيطاً ومصنفاً بارعاً ؛ استطاع أن يخلد اسمه بين كبار المؤرخين وفطاحل الكتاب المسلمين . والمعروف لدينا من كتب عز الدين بن الأثير ومصنفاته ما يلي :

أولاً : اختصر ابن الأثير كتاب الأنساب لأبي سعد عبد الكريم السمعاني ، واستدرك عليه فيه مواضع ، ونبه إلى أغلاط وأخطاء ، وزاد عليه أشياء أهملها السمعاني . وقد سمي ابن الأثير هذا المختصر باسم « الباب » ؛ ووصف ابن خلكان هذا الكتاب بأنه « مفيد جداً ، وأكثر ما يوجد اليوم بأيدي الناس هذا المختصر ، وهو في ثلاثة مجلدات والأصل في ثمانية ، وهو عزيز الوجود ، ولم أره سوى مرة واحدة في مدينة حلب ، ولم يصل إلى الديار المصرية سوى المختصر المذكور » . وبعد ابن الأثير جاء السيوطي فاختصر كتاب الباب وأسمى مختصره الجديد « لب الباب » .

ثانياً : ألف ابن الأثير كتاباً في ستة مجلدات كبار في تاريخ الصحابة ، أسماه « أسد الغابة في معرفة الصحابة » والكتاب عبارة عن معجم مرتب على حروف الحجا ، وقد طبع في القاهرة في خمسة أجزاء سنة ١٢٥٨ هـ .

ثالثاً : ألف ابن الأثير تاريخاً للموصل في عهد أسرة عماد الدين زنكي وقد سمي هذا الكتاب « التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية » ؛ بدأه بسرد أخبار قسم

الدولة آفستقر - والد عماد الدين زنكى - سنة ٤٧٧ هـ ،
ثم عالج فيه تاريخ الزنكيين وامتداد نفوذهم إلى الشام
في عصر الحروب الصليبية ، حتى اختتم كتابه أخيراً
بالملك القاهر مسعود بن نور الدين أرسلان شاه سنة
٦٠٧ هـ . ويعتبر هذا الكتاب مرجعاً هاماً من مراجع
الحروب الصليبية - وبخاصة على عصر عماد الدين زنكى
ونور الدين محمود - ؛ فضلاً عما فيه من معلومات ممتعة
عن أحوال الموصل والحياة فيها ونظم الزنكيين . وقد
نشر هذا الكتاب المستشرق دى سلين ضمن مجموعة
مؤرخى الحروب الصليبية ، التي طبعت في باريس في
القرن التاسع عشر ؛ كما قام بتصحيحه ونشره أخيراً
الأستاذ عبد القادر طليبات وطبع بالقاهرة سنة ١٩٦٣ م
رابعاً : أما أهم مؤلفات ابن الأثير فهو كتابه
« الكامل في التاريخ » . وهذا الكتاب الذى يعتبر بحق
أشهر تصانيف ابن الأثير وأعظم مؤلفاته ، هو موضوع
دراستنا في هذا البحث .

والواقع أننا نلاحظ من ثنايا عرضنا السريع السابق
لمصنفات ابن الأثير ، اهتماماً خاصاً منه بدراسة التاريخ
بحيث نستطيع أن نقرر إن مصنفاته الأربعة السابق
الإشارة إليها تلخل جميعها في دائرة التاريخ . ويبدو
أن ابن الأثير اكتسب هذه الحاسة التاريخية في صباه ،
إذ يروى في مقدمة كتابه « التاريخ الباهر » أن والده
كثيراً ما كان يحدثه عن الموصل وأخبار ملوكها من
بنى زنكى . هذا إلى أن ابن الأثير يحكى عن نفسه في
مقدمة كتابه الكامل ، فيقول : « لم أزل محباً لمطالعة
كتب التواريخ ومعرفة ما فيها ، مؤثر للاطلاع على
الجلى من حوادثها وخافها ، ماثلاً إلى المعارف والآداب
والتجارب المودعة في مطالعها . . . » .

وكان من الطبيعى أن يفكر عالم يتمتع بهذه الملكية
التاريخية في تأليف كتاب عام في التاريخ يجمع سبر
الأوليين وأخبارهم ويكون مرجعاً للآخرين يستمدون
منه الحقائق والعظات . ويحدثنا المؤرخ ابن الأثير نفسه

عن الحوافز التى دفعته إلى تأليف كتابه « الكامل في
التاريخ » ، فيقول إنه أخذ يتأمل كتب التاريخ المتداولة
على أيامه ، فوجدها « متباينة في تحصيل الغرض ، يكاد
جوهر المعرفة بها يستحيل إلى الغرض » . فبينما بعضها
مطول بصورة تثير الملل لكثرة ما بها من روايات
وأسانيد ؛ إذا بالبعض الآخر يسرف في الإيجاز لدرجة
تحجب ضوء الحقيقة ولا تجلى غامضها . هذا إلى أن
ابن الأثير أخذ على المؤرخين السابقين الذين قرأ لهم
عدم استطاعتهم التفرقة بين الهام والأهم « فترك كلهم
العظيم من الحوادث والمشهور من الكائنات ، وسود
كثير منهم الأوراق بضغائر الأمور ، التى الاعراض
عنها أولى وترك تسطيرها أحرى ، كقولهم : خلع فلان
الذى صاحب العيار ، وزاد رطلا في الأسعار ؛
وأكرم فلان وأهين فلان ! ! ! » .

هذا إلى أن ابن الأثير عاب على المؤرخين السابقين
أن كلا منهم أرخ إلى الوقت الذى عاش فيه ، ثم جاء
بعده من ذيل عليه وأضاف ما استجد بعد تاريخه :
ومعنى ذلك أن كتابات المؤرخين المتأخرين زمنياً
اتصفت بالجمود لأنهم لم يحاولوا تمحيص الحقائق التى
كتبها من سبقهم وإنما تركوها كما هى وذيّلوا عليها
وأبقوا على ما فيها من خلل وعيوب . ثم إن ابن الأثير
أخذ على الكتابات التاريخية التى اطلع عليها عدم مراعاة
التوازن بين أجزائها ، فالمؤرخ الشرقى اهتم بأحوال
المشرق ولم يعط المغرب حقه من العناية في كتابته ؛
وإذا كان المؤلف مغرباً أهمل أحوال المشرق وركز
عنايته في المغرب وحده ؛ « فكان الطالب إذا أراد أن
يطالع تاريخاً احتاج إلى مجلدات كثيرة وكتب متعددة
مع ما فيها من الإخلال والإملا ! ! ! » .

وهكذا يبدو لنا أن ابن الأثير عندما شرع في
كتابة تاريخه الكامل كان غير راض عن المنهج الذى
اتبعه غيره من المؤرخين المسلمين ، وإنما حاول أن
يقف على الأخطاء التى وقع فيها أولئك المؤرخون وأن

يتجنب هو تلك الأخطاء في كتابته . وبعبارة أخرى فإن ابن الأثير لم يكن مرتجلاً في كتابته ، ولم يقف عن حد محاكاة من سبقه من المؤرخين والنقل عنهم ، وإنما أراد أن يضع لنفسه منهجاً جديداً في كتابة التاريخ ، وهذا هو السر في المكانة الخاصة والأهمية الواضحة التي يحظى بها كتاب الكامل في التاريخ عند المشتغلين بالتاريخ على مر العصور .

ولكن إلى أي حد نجح ابن الأثير في تحقيق أهدافه وإلى أي مدى استطاع أن يتجنب العيوب التي أخذها على غيره من كتاب التاريخ ؟ الواقع إن المشتغل منا بدراسة التاريخ يرجع إلى مراجع التاريخ الإسلامي حتى القرن السابع للهجرة ، فيلمس في كتاب الكامل بالذات عدة خصائص ومميزات قد لا يجدها مكتملة في كتاب آخر من المراجع التي يرجع إليها ، وعندئذ لا يسعه سوى أن يشهد لابن الأثير بالبراعة والتجديد بل الأصالة في منهج البحث ومنهج كتابة التاريخ . أما هذه المميزات التي يمتاز بها كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير فاستطيع أن أجمالها فيما يلي :

أولاً : الدقة وتحري الحقيقة فيما يكتب ، هذا مع انصاف كتابة ابن الأثير بالتماسك والتركيز والبساطة . والملاحظ على كتب التاريخ المعاصرة والسابقة ، والتي أخذ عن بعضها ابن الأثير ، الأسباب وكثرة الروايات والأسانيد . فالحدث الواحد له أكثر من رواية وأكثر من قصة ، كل رواية منها وكل قصة رواها شخص معين . ولا شك في أن هذه الطريقة في كتابة التاريخ تجعل الباحث اليوم يقع في حيرة ويضيق كثيراً من الوقت والجهد وربما اعتراه الملل والسأم . ولكن ابن الأثير حذف الأسانيد واكتفى بالرواية الواحدة . وبعبارة أخرى فإن ابن الأثير تحمل هو عناء مقارنة الروايات والأسانيد حتى توصل إلى الحقيقة في كل حدث من الأحداث ، ثم ذكر لنا الخلاصة الأقرب إلى الصواب ، وبذلك كفانا مؤونة الحيرة بين عدد كبير من

الروايات لا تدرى أيها تختار وأيها أقرب إلى الصواب ، وفي ذلك يقول ابن الأثير نفسه « فقصدت أتم الروايات فنقلتها وأضفت إليها من غيرها ما ليس فيها ، وأودعت كل شيء مكانه ، فجاء جميع ما في تلك الحادثة على اختلاف طرقها سياقاً واحداً على ما تراه » .

ثانياً : راعى ابن الأثير في كتابه الكامل التوازن بين أقاليم العالم الإسلامي ، فلم تصرفه الأحداث التي آلت بالشرق عما كان يجري بالمغرب من تطورات ، ولم يحدث أنه انساق وراء حدث خطير في المغرب فنسى ذكر أخبار المسلمين في الهند أو فيما وراء النهر . وبذلك جاء كتاب الكامل مرجحاً شاهلاً وافيّاً جامعاً لأكثر قدر من أخبار العالم الإسلامي - بوجه خاص - في الشرق والمغرب .

ثالثاً : والمعروف أن كتابة التاريخ في العصور القديمة والوسطى امتلأت بالقصص الخرافية التي لا يستيغها العقل أو المنطق . ولكن ابن الأثير لم يكن مثل غيره من كتاب التاريخ يلتم ما يصادفه من أخبار ويدون كل ما يقرأه أو يسمعه من قصص ، بل عرف كيف ينتمي المادة الصالحة وكيف يختار غذاءه النافع ، وهو في ذلك يقول عن نفسه إنه لم يكن « كالحابط في ظلماء الليالي ، ولا كن يجمع الحصباء والآلي » .

رابعاً : اعتمد ابن الأثير في جمع مادته على أدق المراجع وأوثق الكتب . وفي ذلك يقول « على أني لم أنقل إلا من التواريخ المذكورة والكتب المشهورة ممن يعلم بصدقهم فيما نقلوه وصحة ما دونوه » . وإذا كان ابن الأثير قد حاول بقدر الامكان أن يأخذ عن المصادر الأصلية أو المعاصرة ، فإنه راعى في نفس الوقت التخصص في كل إقليم أو بلد يؤرخ له أو يكتب عنه . من ذلك أن ابن الأثير في أخباره عن العراق اعتمد على ابن الجوزي والهمداني ، وفي أخباره عن المغرب أخذ عن ابن شداد الصنهاجي ، وفي أخباره عن الشام

والجزيرة أفاد من كتابات ابن القلانسي والعظيمي . .
وهكذا .

هذه هي المزاي التي تجمعت في كتاب الكامل لابن الأثير ، وهي مزاي كفيفة بأن تجعله مرجعاً خالداً يستسغه القارئ ويعول عليه الباحث والمدقق . ولكن هل معنى ذلك أنه ليس ثمة انتقادات يمكن توجيهها إلى ابن الأثير وكتابه الكامل ؟ الواقع إنه يمكن توجيه النقد إلى أي عمل ينهض به البشر . وكتاب الكامل في التاريخ مع ما فيه من حسنات . لا يتعذر على من يريد التفتيش عن العيوب أن يعثر بين ثناياه عن مثالب بسيطة نجملها فيما يلي :

أولاً : يؤخذ على ابن الأثير أنه لم يكن منصفاً في نظرته إلى بعض الشخصيات المعاصرة . فابن الأثير بالغ في تمجيد الزنكيين وأسرف في الإشادة بهم وإضفاء هالة براقة على أعمالهم ؛ وذلك اعترافاً من ابن الأثير بفضل الزنكيين عليه وعلى بيته وأسرته . وربما دفع هذا الولاء للزنكيين المؤرخ ابن الأثير إلى التغاضي عن بعض أخطائهم وعيوبهم مكتفياً بذكر محاسنهم ومآثرهم . وفي الوقت نفسه لم يستطع ابن الأثير أن يخفي تحامله على صلاح الدين ، فحاول أن يشوه بعض أعماله ويسيء تفسير بعض تصرفاته ، ولم يترك فرصة دون أن يغمز صلاح الدين بطريق مباشر أو غير مباشر ؛ بل لقد بلغ به الأمر أن اتهم صلاح الدين بالأنانية واغتصاب السلطة من أصحابها الشرعيين ، والتخلص من خصومه عن طريق الاغتيال . والواقع إن المؤرخ منا يحد نفسه في حيرة إزاء موقف ابن الأثير من صلاح الدين . وقد حاول بعض المستشرقين وغيرهم تفسير ذلك الموقف في ضوء اطلاع ابن الأثير فقالوا إن هذا المؤرخ كان يطمع في أن يحظى بمكانة خاصة عند صلاح الدين ولكنه لم يبلغ ما تمناه . ولكن دراستنا لحياة ابن الأثير وأخلاقه لا تترك مجالاً للشك في أن ابن الأثير لم يطمع أبداً في الحصول على منصب أو وظيفة .

وكان في استطاعة ابن الأثير - بحكم ما وصل إليه من مكانة عند صاحب الموصل - أن يحصل على بعض الوظائف . ولكن ليس هناك دليل واحد يثبت أن ابن الأثير ولى منصباً في الموصل ، وكل ما هنالك هو أنه أوفد في سفارات إلى بغداد وغيرها .

فاذا كان الأمر كذلك ، فما السر في موقف ابن الأثير من صلاح الدين ؟ إن الأمر في نظري لا يعدو شيئاً واحداً ، هو أن ولاء ابن الأثير للزنكيين دفعه إلى النفور من صلاح الدين . فابن الأثير - وهو الرجل الوفي المخلص الذي لم يترك فرصة تمر دون أن يعترف بفضل الزنكيين عليه وعلى أسرته - عز عليه أن لا يبقى ملك الدولة الواسعة التي أقام دعائمها نور الدين محمود ابن عماد الدين زنكي والتي امتدت من الفرات إلى النيل ، عز على ابن الأثير أن لا يبقى ملك هذه الدولة في قبضة أبناء نور الدين ، وأن يتجرأ رجل مثل صلاح الدين على سيده نور الدين في حياته ويستولى على دولته بعد وفاته . ولم يشفع لصلاح الدين عند المؤرخ ابن الأثير أن نور الدين لم يترك من بعده ذرية قوية تستطيع أن تحافظ على المكاسب التي حققتها الزنكيون للمسلمين ، وأن صلاح الدين كان الرجل القوي الذي استطاع أن يستأنف سياسة الجهاد ضد الصليبيين على أوسع نطاق حتى بلغت تلك السياسة ذروتها على يديه في عصر الحروب الصليبية .

ومهما يكن من أمر ، فاننا عندما نقول إن ابن الأثير بالغ في تمجيد الزنكيين وأسرف في كراهيته لصلاح الدين ، ينبغي أن نتذكر أن ابن الأثير بشر ، وأن المؤرخ مهما يتوخى الصدق والحق فإن له قلباً يجعله يحب كما يحب البشر ويكره مثلما يكره البشر .

ثانياً : يرى بعض الكتاب أن ابن الأثير أسرف في النقل عن السابقين والمعاصرين له من المؤرخين . والواقع إنه كان لزاماً على مؤرخ مثل ابن الأثير عاش في أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع للهجرة أن

يبحث عن مصادر يستقى منها معلوماته عن القرون الأولى . لذلك لا عيب على ابن الأثير إذا كان قد اعتمد على بعض كتب السابقين ، لا سيما وأنه نفسه يعترف بذلك في صراحة تامة وأمانة علمية كاملة فيقول ما نصه : « ابتدأت بالتاريخ الكبير الذى صنفه الإمام أبو جعفر الطبرى ، إذ هو الكتاب المعول عند الكافة عليه والمرجوع عند الاختلاف إليه . . فلما فرغت منه أخذت غيره من التواريخ المشهورة فطالعها ، وأضفت منها إلى ما نقلته من تاريخ الطبرى ما ليس فيه ، ووضعت كل شيء منها موضعه . . . » .

فابن الأثير إذن اعتمد في الأجزاء السبعة الأولى من كتابه الكامل على تاريخ الطبرى وأضاف إلى ما نقله عن الطبرى معلومات أخرى أخذها عن ابن الكلبي والبلاذرى والمسعودى وغيرهم ، وهذا كله لا يقلل من قيمة عمل ابن الأثير ولا ينتقص من أمانته العلمية ما دام قد اعترف بما فعل من ناحية وما دام أنه لم ينقل نقلاً حرفياً عن السابقين ، وإنما حرص دائماً - كما سبق أن أشرنا - على أن يقارن ويتمعن ويستخلص ويكمل الرواية التى ذكرها مرجع بأخرى وردت في مرجع آخر ، وفي النهاية يقفم لنا في كتابه الكامل زبدة أفكاره وقراءاته ودراساته الطويلة .

هذا عن الأجزاء السبعة الأولى من كتاب الكامل ، أما الأجزاء الأخيرة ، فإن بعض الكتاب يأخذ على ابن الأثير اعتماده على عماد الدين الكاتب ، وخاصة فيما كتبه العماد في كتابه « البرق الشامى » . ويستدل هذا الفريق من الكتاب على رأيهم بالتطابق الشديد بين ما كتبه ابن الأثير عن أخبار الحروب الصليبية وما كتبه العماد في البرق الشامى . ولكن هذا التشابه بين ابن الأثير والعماد لا يحتم أن الأول أخذ عن الثانى ، لأن الملاحظ في كتابة التاريخ في العصور الوسطى أن القصة الواحدة كانت تنتقل أحياناً عن طريق واحد إلى عدد من الكتاب ، فتأتى صورتها واحدة في عدة

كتب . ويقول المستشرق جب إن ابن الأثير كان يكتسب بأسلوبه الخاص فيقرأ ويسمع ، ثم يصيغ الأخبار التى جمعها بطريقة الخاصة وبناء على ذلك فإننا لا نستطيع أن نؤكد أنه نقل بعض أخباره نقلاً حرفياً عن العماد أو غيره . وإذا فرض أن ابن الأثير اعتمد على العماد في نقل بعض أخباره ، فلا ضير في ذلك لأن هذه كانت روح العصر : والمؤرخ أبو شامة في كتابه الروضتين أخذ كثيراً عن العماد ، ومع ذلك لا يستطيع أحد أن يقلل من قيمة كتاب الروضتين في دراسة تاريخ الشرق الأدنى في العصور الوسطى . وكان الكتاب والعلماء في تلك العصور يعتبرون أنفسهم إخوة متحابين في سبيل خدمة العلم والدين ، وما دام الأمر كذلك فإن نقل أحدهم قصة عن الآخر لا يعلو في نظرهم أن يكون نوعاً من التعاون المرغوب فيه .

ومهما يكن من أمر ، فإننا إذا حكمنا على ابن الأثير وكتابه الكامل ، وجب علينا أن نحكم عليه بروح العصر الذى عاش فيه ذلك المؤرخ لا العصر الذى نعيش فيه نحن . ومن الظلم أن نطلب من مؤرخ عاش في العصور الوسطى أن يكون على نفس المستوى الفكرى والعلمى الذى تتطلبه العصور الحديثة في القرن العشرين .

أما عن طريقة ابن الأثير في معالجته للأحداث ، فالمعروف أن الطريقة الشائعة في كتابة التاريخ في العصور الوسطى هى الطريقة الحولية ، بمعنى أن يعالج التاريخ على شكل سنوات فيتناول المؤرخ الأحداث التى حدثت في عام واحد حتى إذا ما انتهى من سرد ما والتعليق عليها انتقل إلى السنة التالية . وقد يستغرق الحدث الواحد بضعة أعوام ، فعندئذ نراه موزعاً بين عدة سنوات فلا يذكر منه المؤرخ في السنة الواحدة إلا ما حدث منه في غضون تلك السنة ، وبعد ذلك ينتقل إلى حدث آخر وثالث من أحداث السنة ، حتى إذا ما انتهت السنة واستهل سنة جديدة عاد إلى تكلمة الحدث

وضبطت الأسماء المشتبهة المتولفة في الخط المختلفة في اللفظ الواردة فيه بالحروف ضبطاً يزيل الاشكال وينفي عن الأقطار والأشكال .

وهكذا بذل ابن الأثير جهداً كبيراً في استكمال كتاب الكامل شكلاً وموضوعاً . ويذكر في مقدمته أنه بعد الجهد الكبير الذي نهض به في جمع مادة الكتاب ، انصرف عنه مدة طويلة من الزمن « لحوادث تجددت وقواطع ثقلت وتعددت » . وكلما ألح عليه خلانه وجلساؤه في سماع هذا الكتاب منه ليروده عنه اعتذر بعدم الفراغ منه ؛ إلى أن آن الأوان لراجع مسوداته وعندئذ « ألقيت عني جلباب المهل وأبطلت رداء الكسل وأحضرت الدواه وأصلحت القلم وقلت هذا أوان الشد فاشتدتي زحم ، وجعلت الفراغ أهم مطلب ؛ وإذا أراد الله أمراً هياً له السبب ، وشرعت في إتمامه مسابقاً . . . » :

على أن ابن الأثير لا يريد أن يتساق وراء الغرور ، فحاول ألا يبالغ في قيمة عمله الضخم ، وقاطعاً في لجة تواضع العلماء « على أنني مقر بالتقصير ، فلا أقول إن الغلط سهو جرى به القلم بل أعترف بأن ما أجهل أكثر مما أعلم » . وفيما يلي عرض سريع للمادة التي حوّاها كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير :

بدأ ابن الأثير الجزء الأول من كتابه الكامل بكلمة قصيرة عن نشأة التاريخ في الإسلام ، ثم انتقل إلى خلق آدم وتنبع الأنبياء حتى وصل إلى إبراهيم فتكلم عن عمارة البيت الحرام بمكة ثم عن أولاد إبراهيم وأزواجه . وبعد أن تكلم ابن الأثير عن بعض الشعوب القديمة مثل الفرس وبنى إسرائيل والإسكندر ذي القرنين ، انتقل إلى ولادة المسيح ونبوته ومعجزاته وأخباره . وبعد ذلك انتقل ابن الأثير إلى ذكر أخبار الروم ، فأقّى بأخبار دقيقة عن الإمبراطور قسطنطين الأول أو العظيم لا سيما الحروب بينه وبين غريمه مكنتيوس الذي يسميه ابن الأثير مقسيانوس ، وعن

الأول بالقدّر الذي تم منه في السنة الجديدة . ومع أن ابن الأثير انتقد هذه الطريقة في كتابة التاريخ لأنها تشتت الحدث الواحد بين عدة أجزاء لا تربطها رابطة من الكتاب ، إلا أنه لم يكن في وسعه أن يتخلى عن طريقة السنوات أو الحوليات في كتابة تاريخه الكامل . وقد نجح ابن الأثير في علاج العيب الرئيسي الناجم عن كتابة التاريخ على شكل سنوات ، وذلك بأن حاول بقدر الإمكان أن يذكر الحدث الواحد في مكان واحد حتى ولو كان حدوثه من الناحية الزمنية قد استغرق بضعة أعوام . وفي ذلك يقول ابن الأثير في مقدمة كتابه الكامل ما نصه « ورأيتم أيضاً يذكرون الحادثة الواحدة في سنين ، ويذكرون منها في كل شهر أشياء ، فتأني الحادثة مقطعة لا يحصل منها على غرض ولا تفهم إلا بعد إمعان النظر » فجمعت أنا الحادثة في موضع واحد وذكرت كل شيء منها في أي شهر أو سنة كانت ، فأنت متناسقة متتابعة ، وقد أخذ بعضها برقاب بعض . »

فاذا تكلم ابن الأثير عن ملك أو حاكم أو خليفة أو أمير فإن أعماله تأتي موزعة حسب ترتيبها الزمني بين سنوات الكتاب . أما إذا كانت الفترة التي حكمها ذلك الحاكم قصيرة « ولم تطل أيامه فاقى أذكر جميع حاله من أوله إلى آخره عند ابتداء أمره » ، لأنه إذا تفرق خبره لم يعرف للأجل به ! . . .

وربما تخللت الأحداث الكبيرة أحداث أخرى صغيرة لا يريد المؤرخ ابن الأثير أن يهملها لبعض وجاهتها ولا يريد أن يحشرها وسط الأحداث الكبار فتفسد عرضها وتشوه تسلسلها ، ولذلك اختار ابن الأثير أن يفرد لهذه الأحداث الصغيرة ركناً صغيراً في نهاية كل سنة تحت عنوان « ذكر عدة حوادث » . أما الوفيات ، فقد حرص ابن الأثير على ذكرها في ختام كل سنة ، فيترجم تراجم قصيرة لمن توفي في السنة المؤرخ لها من « مشهورى العلماء والأعيان والفضلاء ؛

أسباب اعتناق قسطنطين المسيحية وتأسيس مدينة القسطنطينية . كذلك أشار ابن الأثير إلى أن الإمبراطور قسطنطين هو أول من دعا لعقد مجمع مسكوني في المسيحية ، وهو مجمع نيقية الذي أسماه ابن الأثير « السهودس الأول » ولفظ سهودس مأخوذ بوضوح من لفظ Synod بمعنى مجمع ديني في المسيحية .

وهكذا يستمر ابن الأثير في رواية كثير من الأخبار الطريفة الواقعية عن الروم حتى يصل إلى هرقل ، وبه تبدأ الطبقة الثالثة من ملوك الروم بعد هجرة الرسول محمد عليه الصلاة والسلام . وبعد أن يتناول ابن الأثير بعضاً من أخبار العرب في الجاهلية ، وعلاقتهم بالفرس من ناحية وبالروم من ناحية أخرى وبالحبشة من ناحية ثالثة ، يختم الجزء الأول من كتابه الكامل بالكلام عن أيام العرب في الجاهلية .

أما الجزء الثاني فيستهله ابن الأثير بنسب النبي محمد عليه الصلاة والسلام وذكر أخبار آبائه وأجداده ، ثم يتناول السيرة النبوية قبل الوحي وبعده . فإذا وصل ابن الأثير إلى ذكر هجرة الرسول ، بدأ لأول مرة يتبع نظام السنوات في تأريخه للأحداث ، فيذكر ما كان من أخبار في أول سنة من الهجرة ، ثم يذكر العبارة المألوفة « ثم دخلت السنة الثانية من الهجرة » . . . وهكذا ينتقل ابن الأثير بالتأريخ من سنة لأخرى فيذكر أخبار الغزوات والسرايا وفتح مكة وحجة الوداع . وبعد أن يتوقف قليلاً ليذكر عدد غزوات الرسول وحجاته وصفاته الجسمانية والخلقية وأسماءه وأزواجه وسراريه وأولاده ومواليه . . . ينتقل إلى سنة إحدى عشرة للهجرة فيستهلها بمرض الرسول عليه الصلاة والسلام ووفاته ، وما أعقب ذلك من خلافة أبي بكر . ويتكلم ابن الأثير عن أهم الأحداث في خلافة أبي بكر ، مثل حرب الردة وحركة الفتوح الإسلامية ضد الفرس والروم حتى وفاة أبي بكر سنة ثلاث عشرة للهجرة ، فينتقل ابن الأثير إلى خلافة عمر ، ويختم الجزء الثاني

من كتابه بأخبار فتح مصر على يد عمرو بن العاص سنة عشرين للهجرة .

ويستأنف ابن الأثير في الجزء الثالث من كتابه الكلام عن عهد الخليفة عمر حتى وفاته سنة ثلاث وعشرين للهجرة ، وعندئذ ينتقل إلى عهد الخليفة عثمان بن عفان . وتستمر حركة الفتوح الإسلامية ، في عهد عثمان بن عفان ، فيتبع ابن الأثير سير الفتوح في خراسان وكرمان ومجستان من ناحية وفي إفريقيا والأندلس من ناحية أخرى ، فضلاً عن الغزوات البحرية مثل فتح جزيرة قبرص سنة ثمان وعشرين وموقعة الصواري البحرية سنة إحدى وثلاثين للهجرة . وفي الوقت نفسه لم يغفل ابن الأثير التيارات الداخلية ، وأهمها سياسة الخليفة عثمان في عزل الولاء وتعيين غيرهم من ذوى قرباه ، وهي السياسة التي انتهت بآثاره الفتنة الكبرى في جوف الدول الإسلامية ، وهي الفتنة التي بدأت بمقتل عثمان وقيام علي بن طالب في الخلافة ، فانتهت بمقتل علي بن أبي طالب وقيام الدولة الأموية . ويختم ابن الأثير الجزء الثالث من كتابه الكامل بأخبار خلافة معاوية بن أبي سفيان .

ثم يبدأ ابن الأثير الجزء الرابع بسنة ستين للهجرة وأول ما فيها وفاة معاوية بن أبي سفيان . وبعد ذلك يتكلم عن الخلفاء الأمويين واحداً بعد آخر ، ويشير إلى أحوال الدولة الإسلامية في المشرق والمغرب ، وما كان من أمر مقتل الحسين رضي الله عنه واشتداد ثورات الخوارج في المشرق ، هذا كله مع عدم إغفال أخبار الغزوات الإسلامية وخاصة في أرض الروم وجزر البحر المتوسط ، فضلاً عن فتح الأندلس سنة اثنين . وتسعين للهجرة على عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك . وأخيراً يختم ابن الأثير الجزء الرابع من كتابه الكامل بذكر حوادث سنة خمس وتسعين للهجرة وما كان فيها من وفاة الحجاج بن يوسف .

أما الجزء الخامس فيبدأه ابن الأثير بحوادث سنة ست وتسعين للهجرة ، وفيها مات الخليفة الوليد بن عبد الملك وتولى الخلافة سليمان . ومع استمرار حركة الفتوح الإسلامية في ذلك الدور ، إلا أن الأحداث التي يذكرها ابن الأثير في عهد الخليفة سليمان ثم عمر بن عبد العزيز ، وحركات الخوارج والعلويين وغيرهم ، تعطينا فكرة واضحة عن سوء أوضاع الدولة الأموية . وقد ذكر ابن الأثير هذه الأحداث حتى كانت سنة مائة للهجرة ، فأشار إلى ابتداء الدعوة العباسية . وإذا كان ابن الأثير قد استمر بعد ذلك في تتبع أخبار الدولة الأموية في أواخر أيامها ، فإنه بين ثانياً هذه الأخبار لم يغفل الإشارة إلى العباسيين وازدياد دعوتهم ، حتى ذكر في سنة أربع وعشرين ومائة عنواناً عن ابتداء أمر أبي مسلم الخراساني ، ثم انتهى الأمر في سنة اثنتين وثلاثين ومائة بذكر ابتداء الدولة العباسية . وهكذا يستأنف ابن الأثير الكلام في أناة عن الخلفاء العباسيين وأعمالهم الداخلية والخارجية ، مع عدم اغفال بقية التيارات في العالم الإسلامي مثل أحوال الأندلس ودخول عبد الرحمن بن معاوية إليه وغزو المسلمين جزيرة صقلية . . حتى يختم الجزء الخامس بسنة أربع وخمسين ومائة .

ثم يأتي الجزء السادس من كتاب الكامل ، وهو يبدأ بسنة خمس وخمسين ومائة وينتهي بحوادث سنة سبع وعشرين ومائتين . ومعنى ذلك أنه يعالج العصر الذهبي للدولة العباسية ، ففيه تكلمة لعهد الخليفة المنصور ، ثم ذكر لعهود المهدي والمهدي والهادي والرشيد والأمين والمأمون والمعتمد والواثق .

ولا يستطيع ابن الأثير أن ينتهي من عهد الواثق في الجزء السادس فيكمل كلامه عن ذلك العهد في الجزء السابع الذي يستهله بسنة ثمان وعشرين ومائتين . وبعد الواثق يعالج ابن الأثير أوضاع العالم الإسلامي في عهود المتوكل والمتنصر والمستعين والمعز والمهتدي

والمعتمد والمتنصر والمكتفي من الخلفاء العباسيين . وفي تلك الفترة تشهد الأخبار التي أوردها ابن الأثير على مدى اضمحلال الدولة العباسية واختلال أوضاعها ، فكثرت الحركات الانفصالية ، والثورات في أرجاء الدولة ، واستأنف الروم غاراتهم على شواطئ مصر ، واشتدت أخطار الزنج والقرامطة . . . إلى غير ذلك من الأحداث التي فصلها ابن الأثير في الجزء السابع .

أما الجزء الثامن من كتاب الكامل فيبدأه ابن الأثير بسنة خمس وتسعين ومائتين للهجرة ويختتمه بسنة تسع وستين وثلثمائة للهجرة ، وتشمل هذه الفترة عهود الخلفاء العباسيين المعتز والقاهر والراضي والمعتفي والمستكفي والمطيع والطائع . واستمرت الخلافة العباسية في ذلك الدور في تدهور مستمر نتيجة لضعف الخلفاء من ناحية واشتداد الانقسامات والخلافات الداخلية في أجزاء الدولة من ناحية ثانية . وكانت النتيجة أن تحول الروم من الدفاع إلى الهجوم ، فيروى ابن الأثير كيف اندفعت جيوش الروم شرقاً حيناً تهدد أرض الجزيرة وأحياناً تهدد أرض الشام ، حتى استولى الروم على أنطاكية سنة تسع وخمسين وثلثمائة ثم أحرقوا حماة وحمص ، وبذلك عظمت شوكة الروم وخافهم المسلمون في أقطار البلاد ، على قول ابن الأثير في حوادث سنة تسع وخمسين وثلثمائة . وزاد من خطورة الموقف داخل العالم الإسلامي في المشرق ما يرويه ابن الأثير من نجاح الفاطميين في تأسيس دولة لهم امتدت من شمال إفريقيا إلى مصر وبذلك قامت خلافة علوية قوية في القاهرة تنافس الخلافة العباسية السنية في بغداد . بل إن الانقسام المذهبي بين صفوف المسلمين ظهر على أشده في بغداد ذاتها ، فيروى ابن الأثير في حوادث سنة اثنتين وستين وثلثمائة كيف أن بعض أهل السنة في بغداد تسببوا في إحداث حريق ضخم في الكرخ - مركز الشيعة - فاحترق فيه سبعة عشر ألف إنسان وثلثمائة

دكان وكثير من الدور وثلاثة وثلاثون مسجداً ومن الأموال ما لا يحصى ١١ » .

ويستمر ابن الأثير في الجزء التاسع من كتابه الكامل في سرد أخبار انحلال الخلافة العباسية ، مع عدم اغفال بقية التطورات الرئيسية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي مشرقه ومغربه . وأهم ما يصوره ابن الأثير في الجزء التاسع الذي يبدأ بسنة سبعين وثلثمائة وينتهي بسنة خمسين وأربعمائة للهجرة هو ازدياد سيطرة سلاطين بني بويه على الخلافة العباسية ، وتغصب بني بويه للمذهب الشيعي مما ترتب عليه ازدياد الفتنة التي عبرت عن نفسها بثورة البساسيري . ولم يسع الخليفة القائم العباسي سوى أن يستنجد بالسلالة السنية لانقاذ نفسه وخلافته ، مما ترتب عليه إحلال السلالة محل البويهيين في السيطرة على الخلافة العباسية .

وبالجزء العاشر من كتاب الكامل لابن الأثير يبدأ هذا الكتاب يكتسب أهمية خاصة ؛ لأنه إذا كان ابن الأثير قد اعتمد فيما كتبه في الأجزاء التسعة الأولى على ما استمدّه من الطبري وغير الطبري من المؤرخين السابقين ؛ فإن ابن الأثير يؤرخ في الثلاثة الأجزاء الأخيرة من كتابه الكامل لأحداث قريبة سمع بعضها عن قرب ولمس بعضها عن قرب ، بل وشارك في بعضها عن قرب أيضاً . وثمة أهمية أخرى للأجزاء الثلاثة الأخيرة من كتاب الكامل ، هي أن ابن الأثير عالج فيها عصراً من أخطر عصور التاريخ الإسلامي بوجه عام والشرق الأدنى بوجه خاص ؛ وأعني به عصر الحركة الصليبية ، أو على وجه التحديد المرحلة الحاسمة النشيطة في تلك الحركة .

وأهم ما يسترعى نظرنا في الجزء العاشر الذي يبدأ بسنة إحدى وخمسين وأربعمائة وينتهي بسنة سبع وعشرين وخمسمائة ، هو ازدياد قوة السلالة الذين أمّلوا المسلمين في المشرق بروح جديدة ودماء جديدة ، جعلت الروم مرة أخرى يتحولون من المعجوم إلى الدفاع . وقد أمّلنا

ابن الأثير في الجزء العاشر من كتابه الكامل بمعلومات طيبة عن أحوال بلاد الشام — المسرح الرئيسي للحروب الصليبية — قبيل مجيئ الحملة الصليبية الأولى إلى الشرق . وفي الوقت نفسه لم يغفل ابن الأثير أخبار المسلمين في المغرب والأندلس وصقلية ففراه في حوادث سنة ثمان وسبعين وأربعمائة يعيب على المسلمين في الأندلس تفرقهم وعدم وحدتهم حتى « صاروا مثل ملوك الطوائف ، فحينئذ طمع الفرنج فيهم وأخلوا كثيراً من ثغورهم » . ويظهر ابن الأثير أسفه لاستيلاء الفرنج في تلك السنة على طليطلة من المسلمين ، وهي المدينة التي وصفها بأنها « من أكبر البلاد وأحصنها ! » كذلك وصف ابن الأثير جهود ملك المرابطين يوسف بن تاشفين في إنقاذ المسلمين في الأندلس من ضغط الفرنج ، وتكلم عن موقعة الزلاقة سنة تسع وسبعين وأربعمائة . وفي حوادث سنة أربع وثمانين وأربعمائة يذكر ابن الأثير بالتفصيل كيف انتزع الفرنج جزيرة صقلية من المسلمين . ولم يفت ابن الأثير أن يشير إلى سياسة ملوك النورمان تجاه المسلمين والحضارة الإسلامية في صقلية ، فيحكى عن روجر ملك النورمان أنه حاكى المسلمين في نظمهم « وسلك طريق المسلمين من الجنائب والحجاب والسلاحية والجنادارية وغير ذلك ، وخالف عادة الفرنج فانهم لا يعرفون شيئاً منه ، وجعل له ديوان المظالم ترفع إليه شكوى المظلومين فينصفهم ولو من ولده ، وأكرم المسلمين وقربهم ومنع عنهم الفرنج فأحبوه . . . » .

ويفصل لنا ابن الأثير أوضاع المسلمين في المشرق عند وصول الحملة الصليبية الأولى حتى يصل إلى سنة إحدى وتسعين وأربعمائة ، وعندئذ يستهل أخبار تلك السنة بذكر ملك الفرنج أنطاكية . ومع بداية أخبار الحروب الصليبية لا يسعنا سوى أن نتوقف قليلاً أمام حقيقة كبرى هي أن مؤرخنا ابن الأثير يعتبر قطباً من أعظم أقطاب مؤرخي الحروب الصليبية ؛ ليس

فقط لأنه شاهد وعاصر حلقة من أهم حلقات تلك الحروب ، بل لأنه شارك فعلاً في تلك الحروب ، فكان ضمن عساكر الموصل الذين عملوا تحت راية صلاح الدين سنة ٥٧٤ هـ . ثم إن أهمية ابن الأثير بين مؤرخي الحروب الصليبية لا ترجع فقط إلى دقته فيما سرده وأمانته فيما سطره ، بل أيضاً لأنه فيما ذكره من أحداث لم يكن مجرد سارد ، بل كان في كثير من الحالات شارحاً للأحداث ناقداً لما لم يعجبه منها ، حريصاً على أن يثبت رأيه الخاص في كثير من المواضع . وتتضح سعة أفق ابن الأثير وبعد نظره وحصافة رأيه في أنه لم ينظر إلى الحروب الصليبية — مثل غيره من المؤرخين — نظرة ضيقة ، ويعتبرها مجرد هجمات قام بها الفرنج على بلاد المسلمين في الشرق الأدنى ؛ وإنما اعتبرها حركة شاملة أراد بها الأوروبيون المسيحيون تطويق العالم الإسلامي مغربه ومشرقه . وبعبارة أخرى فان ابن الأثير لم يفصل بين هجمات الفرنج على الشام في أواخر القرن الخامس للهجرة وبداية هجومهم قبل ذلك بسنوات قليلة على المسلمين في صقلية والأندلس وإنما رأى أن جميع تلك الهجمات التي تعرض لها المسلمون في المغرب والشرق إنما هي أطراف لحركة واحدة ضخمة شاملة .

انظر إلى ابن الأثير وهو يستهل كلامه عن الحملة الصليبية الأولى ، واستيلاء الصليبيين على أنطاكية ، سنة إحدى وتسعين وأربعمائة بالعبارة الآتية : « كان ابتداء ظهور دولة الفرنج واشتداد أمرهم وخروجهم إلى بلاد الإسلام واستيلائهم على بعضها سنة ثمان وسبعين وأربعمائة ؛ فلكوا مدينة طليطلة وغيرها من بلاد الأندلس وقد تقدم ذكر ذلك . ثم قصدوا سنة أربع وثمانين وأربعمائة جزيرة صقلية وملكوها — وقد ذكرته أيضاً — وتطرقوا إلى أطراف إفريقية فلكوا منها شيئاً وأخذ منهم ، ثم ملكوا غيره على ما تراه ، فلما كانت سنة تسعين وأربعمائة خرجوا إلى بلاد الشام . »

وهذا الجهد المحكم بين أطراف الحركة الصليبية في المغرب والشرق ، لم يتوصل إليه أحد من المؤرخين المعاصرين غير ابن الأثير ، وهو يدلنا على سعة أفق هذا المؤرخ وعلى أنه كان مجللاً للأحداث قبل أن يكون سارداً لها .

وبمثل هذه الروح وسعة الأفق يستمر ابن الأثير في سرد أخبار الحملة الصليبية الأولى في القرن العاشر ، وما أصاب تلك الحملة في أراضي الدولة البيزنطية من عقبات ، ثم استيلاء الصليبيين على بعض مدن الشام والجزيرة حتى استولوا على بيت المقدس وقتلوا في المسجد الأقصى « ما يزيد على سبعين ألفاً منهم جماعة كثيرة من أئمة المسلمين وعلمائهم وعبادهم وزهادهم ، ممن فارق الأوطان وجاور بذلك الموضع الشريف » .

أما الجزء الحادي عشر من كتاب الكامل فيستهله ابن الأثير بتممة سنة سبع وعشرين وخمسمائة ثم يستأنف سير الأحداث حتى يختتم ذلك الجزء بذكر حوادث سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة . وأهم أحداث تلك الفترة هي ازدياد نفوذ البيت الزنكي ، ونجاح نور الدين محمود في اتمام الجبهة الإسلامية المتحدة الممتدة من الفرات إلى النيل ، ثم نجاح صلاح الدين في أن يرث سيده نور الدين في دولته الواسعة ويحافظ على وحدة تلك الجبهة لبدء حركة الجهاد ضد الصليبيين على نطاق واسع . وجميع تلك الأحداث يتتبعها ابن الأثير في الجزء الحادي عشر من كتابه الكامل في دقة بالغة ، مع حرص على التعليق عليها تعليقاً قوياً مناسباً يدل على يقظته وانفعاله بالأحداث التي يورخ لها . ولم يقلل من دقة ابن الأثير وأمانته العلمية في هذا الجزء إلا ما يلاحظه الباحث المدقق من تحامل على صلاح الدين ، كما سبق أن أشرنا . فابن الأثير عندما يتكلم عن قيام صلاح الدين في ملك مصر في حوادث سنة أربع وستين وخمسمائة ، يقول إن صلاح الدين أنشأ هذه الدولة وعظمها « وصار كأنه أول لها » وفي عبارة « كأنه » هذه نوع من الغمز

لا يخفى على الباحث المدقق . وبعد ذلك يتعجب ابن الأثير ويقول إن الملك بعد وفاة صلاح الدين لم يبق في أعقابه وإنما انتقل إلى أعقاب أخيه العادل . ولا يخرج ابن الأثير من أن يعلق على هذه الظاهرة بأنها عقوبة الله لأن الحاكم الذي « يكثر » يأخذ الملك وقلوب من كان فيه متعلقة به فلماذا يحرمه الله أعقابه . ومن يفعل ذلك من أجلهم عقوبة له ! . وهكذا أظهر ابن الأثير صلاح الدين في صورة الرجل الآثم المعتصب الذي يستحق عقوبة الله ! بل إن ابن الأثير لا يبالي باتهام صلاح الدين بالتآمر على قتل ابن عمه ناصر الدين محمد بن شيركوه ، وذلك في حوادث سنة إحدى وثمانين وخمسة . وبدلاً من أن يثني ابن الأثير على جهود صلاح الدين في حركة الجهاد ، تراه يتصيد الفرص لنقده ، فيتهمه بعدم الحزم والتفريط والتساهل ويقول إنه المسئول عن عدم استطاعة المسلمين الاستيلاء على مدينة صور لأنه ترك البقايا الصليبية بعد حطين تخرج آمنة إلى صور . ثم يعقب على ذلك كله في حوادث سنة ثلاث وثمانين وخمسة عبارة « إن الملك لا ينبغي أن يترك الحزم وإن ساعدته الأقدار ، فلو أن يعجز حازماً خسير له من أن يقفر مفرطاً مضيقاً للحزم » .

وعلى هذا النحو يمضي ابن الأثير حتى نهاية الجزء الحادى عشر من كتابه يسرد أخبار صلاح الدين والجهاد ، وهو في الوقت نفسه يتابع كل حدث هام يتصل بالخلافة العباسية أو بالسلاجقة أو بالمسلمين في المغرب والأندلس والهند . أو بالروم وعلاقتهم بالمسلمين من ناحية وبالصليبيين من ناحية أخرى .

أما الجزء الثانى عشر والأخير من كتاب الكامل ، فيبدأه ابن الأثير بسنة أربع وثمانين وخمسة ويختتمه بسنة ثمان وعشرين وستة . وهو يتبع في هذا الجزء أخبار صلاح الدين وانتصاراته على الصليبيين لا سيما

فيما يتعلق بالحملة الصليبية الثالثة . وما كان بين صلاح الدين وريتشارد من مصادمات وعلاقات . ولم يكف ابن الأثير في هذا الجزء أيضاً عن محاولة اتهام صلاح الدين . فاتهمه في حوادث سنة ثمان وثمانين وخمسة هجرية بأنه هو الذى دبر مقتل كونراد دى مونفترات الذى رشحه أمراء الصليبيين ملكاً على مملكة بيت المقدس الصليبية . والغريب أن ابن الأثير هو المؤرخ الوحيد الذى وجه هذه التهمة إلى صلاح الدين ، بل لقد اتهمه أيضاً بتدبير مؤامرة لقتل الملك ريتشارد نفسه ، في الوقت الذى تجمع المراجع على أن صلاح الدين أرسل إلى خصمه ريتشارد أثناء مرضه الأطباء والفاكهة والماء المثلج ! !

على أنه إذا كان ابن الأثير قد تعامل على صلاح الدين في حياته فإنه لم يملك سوى أن يترحم عليه بعد وفاته بكلمة طيبة ذكرها في حوادث سنة تسع وثمانين وخمسة فقال « وكان رحمه الله كريماً حلماً حسن الأخلاق متواضعاً صبوراً على ما يكره ، كثير التغافل عن ذنوب أصحابه ، يسمع من أحدهم ما يكره ولا يعلمه بذلك ولا يتغير عليه » .

ويتابع ابن الأثير أخبار المسلمين في المشرق والمغرب بعد صلاح الدين ، وما آل إليه أمرهم من تفكك في الوقت الذى تعرضوا لهجمات الصليبيين من الغرب وهجمات التتر من الشرق الأمر الذى جعل المؤرخ ابن الأثير يرسل زفرة عميقة عبر عنها قلمه في حوادث سنة سبع عشرة وستة فيقول « لم ينل المسلمين أذى وشدة مذ جاء النبي صلى الله عليه وسلم إلى هذا الوقت مثل ما دفعوا إليه الآن . هذا العدو الكافر التتر قد وطئوا بلاد ما وراء النهر وملكوها وخربوها . والعدو الآخر الفرنج قد ظهر من بلادهم في أقصى بلاد الروم بين الغرب والشمال ووصلوا إلى مصر فلكوا مثل دمياط وأقاموا فيها . ولم يقدر المسلمون على ازعاجهم

عنها ولا اخراجهم منها ؛ وباقى ديار مصر فى خطر .
فانا لله وإنا إليه راجعون ، ولا حول ولا قوة إلا بالله
العلى العظيم

* * *

وبعد ، فهذا عرض موجز لكتاب الكامل فى
التاريخ لابن الأثير ، ومنه يتضح أن ابن الأثير يحتل
مكانة خاصة بارزة بين فطاحل المؤرخين المسلمين ،
وأن كتابه الكامل يعتبر دائرة معارف ضخمة فى
التاريخ الإسلامى حتى سنة ٦٢٨ هـ ، فضلا عن أنه
يعتبر مرجعاً أصيلاً من مراجع الحروب الصليبية .

فلا عجب إذا فطن المستشرقون منذ وقت مبكر إلى
خطورة كتاب الكامل فى التاريخ لابن الأثير فنشره
تورنبرج وطبعه فى ليدن فى ١٢ مجلداً وفرغ من طبعه
بأكمله سنة ١٨٧٦ . كذلك اقتبس منه المستشرق دى
سليمن كل ما جاء فيه من أخبار عن الحروب الصليبية
ونشرها فى مجموعة مؤرخى الحروب الصليبية مع
ترجمة فرنسية للمترجم العربى وطبع فى باريس سنة
١٨٨٧ . أما فى مصر فقد طبع كتاب الكامل عدة
طباعات ، أشهرها طبعة بولاق سنة ١٢٩٠ هـ (١٨٧٣ م)
وهى الطبعة التى اعتمدنا عليها فى كتابة هذا البحث .

شواهد ومقتطفات من كتاب الكامل فى التاريخ لابن الأثير

يقول ابن الأثير فى مققدمة كتابه عن التاريخ
وأهميته : « ولقد رأيت جماعة ممن يدعى المعرفة
والدراية يظن بنفسه التبحر فى العلم والرواية يحتقر
التواريخ ويزدريها ويعرض عنها ويلغنها ، ظناً منه أن
غاية فائدتها إنما هو القصص والأخبار ونهاية معرفتها
الأحاديث والأسماء . وهذه حال من اقتصر على
القشر دون اللب نظره . . . ومن رزقه الله طبعاً سليماً
وهذه صراطاً مستقيماً علم أن فوائدها كثيرة ومنافعها
الدنيوية والأخروية حجة غزيرة ، وها نحن نذكر
شيئاً مما ظهر لنا فيها . . .

فأما فوائدها الدنيوية ، فمنها أن الإنسان لا يخفى
أنه يحب البقاء ويؤثر أنه يكون فى زمرة الأحياء ،
فيا لبث شعري أى فرق بين ما رآه أمس أو سمعه وبين
ما قرأه فى الكتب المتضمنة أخبار الماضين وحوادث
المتقدمين ؛ فإذا طالعها فكأنه عاصرهم ، وإذا علمها فكأنه
حاضرهم . ومنها أن الملوك ومن إليهم الأمر والنهى إذا

وقفوا على ما فيها من سيرة أهل الجور والعدوان
ورأوا ملونة فى الكتب يتناقلها الناس فيرونها خلف
عن ساف ، ونظروا إلى ما أعقبت من سوء الذكر
وقيح الأحدث وخراب البلاد وهلاك العباد وذهاب
الأموال وفساد الأحوال ، استبحوها وأعرضوا عنها
واطرحوها ، وإذا رأوا سيرة الولاة العادلين وحسنها
وما يتبعهم من الذكر الجميل بعد ذهابهم وأن بلادهم
وممالكهم عمرت وأموالها كثرت ، استحسوا ذلك ورغبوا
فيه وثابروا عليه . . . ومنها ما يحصل للإنسان من
التجارب والمعرفة بالحوادث وما تصير إليه عواقبها ،
فانه لا يحدث أمراً إلا قد تقدم هو أو نظيره ، فزداد
بذلك عقلاً ، ويصبح لأن يقتدى به أهلاً . ولقد أحسن
القائل حين يقول :

رأيت العقل عقلي قطبوع ومسموع
فلا ينفع مسموع إذا لم يكن مطبوع
كما لا تنفع الشمس وضوء الشمس ممنوع

ومنها ما يتجمل به الإنسان في المجالس والمحافل من ذكر شيء من معارفها ، ونقل طريقة من طرائفها ، فترى الأسماع مصغية إليه والوجوه مقبلة عليه والقلوب متأملة ما يورده .

وأما الفوائد الأخروية ، فنها أن العاقل اللبيب إذا تفكر فيها ورأى قلب الدنيا بأهلها وتتابع نكباتها إلى أعيان قاطناتها ، وأنها سلبت نفوسهم وذهبتهم ، وأعدمت أصاغرهم وأكابرهم ؛ فلم تبق على جليل ولا حقير ، ولم يسلم من نكدها غنى ولا فقير ، زهد فيها وأعرض عنها وأقبل على التزود للآخرة منها . . .

• • •

ويقول ابن الأثير في الجزء الرابع :

ثم دخلت سنة ست وسبعين

ذكر ضرب الدراهم والدنانير الإسلامية .

وفي هذه السنة ضرب عبد الملك بن مروان الدنانير والدراهم ، وهو أول من أحدث ضربها في الإسلام فانقطع الناس بذلك . وكان سبب ضربها أنه كتب في صدور الكتب إلى الروم قل هو الله أحد ، وذكر النبي صلى الله عليه وسلم مع التاريخ . فكتب إليه ملك الروم : إنكم قد أحدثتم كذا وكذا ، فتركوه وإلا أناكم في دنانيرنا من ذكر نبيكم ما تكرهون . فعظم ذلك عليه ، فأحضر خالد بن يزيد بن معاوية ، فاستشاره فيه ، فقال : حرم دنانيرهم واضرب للناس سكة فيها ذكر الله تعالى ، فضرب الدنانير والدراهم . . .

• • •

ويقول ابن الأثير في الجزء السادس عن بناء مدينة

سامرا :

ثم دخلت سنة عشرين ومائتين

ذكر بناء سامرا

وفي هذه السنة خرج المعتصم إلى سامرا لبنائها ، وكان سبب ذلك أنه قال إني متخوف هؤلاء الحرية أن

يصيحوا صيحة فيقتلون غلامى ، فأريد أن أكون فوقهم فإن رابى منهم شيء أثبتهم في البر والماء حتى آتى عليهم ، فخرج إليها فأعجبه مكانها . وقبل كان سبب ذلك أن المعتصم كان قد أكثر من الغلمان الأتراك فكانوا لا يزالون الواحد بعد الواحد قتيلا . وذلك أنهم كانوا جفاة يركبون الدواب فيركضونها إلى الشوارع فيصدمون الرجل والمرأة والصبي ، فيأخذهم الأبناء عن دوابهم ويضربونهم ، وربما هلك بعضهم ، فتأذى بهم الناس . ثم إن المعتصم ركب يوم عيد ، فقام إليه شيخ فقال : يا أبا اسحق ، فأراد الجند ضربه فنعهم . فقال يا شيخ مالك ؟ قال : لا جزاك الله عن الجوار خيراً ، جاورتنا وجئت بهؤلاء العلوج من غلمانك الأتراك فأسكتهم بيننا ، فأيتمت صبياننا وأرملت بهم نسواننا وقتلت رجالنا . والمعتصم يسمع ذلك . فدخل منزله ولم ير راكباً إلى مثل ذلك اليوم ، فخرج فصلى بالناس العيد ولم يدخل بغداد ، بل سار إلى ناحية القاطول ولم يرجع إلى بغداد . قال مسرور الكبير سألتى المعتصم : أين كان الرشيد يتنزه إذا ضجر ببغداد ؟ قلت بالقاطول ، وقد بنى هناك مدينة آثارها وسورها قائم . وكان قد خاف من الجند ما خاف المعتصم ؛ فلما وثب أهل الشام بالشام وعصوا ، خرج إلى الرقة فأقام بها وبقيت مدينة القاطول لم تستم . ولما خرج المعتصم إلى القاطول استخلف ببغداد ابنه الواثق . . . وكان ابتداء العمارة بسامرا سنة إحدى وعشرين ومائتين .

• • •

وقد ذكرنا أن ابن الأثير يجمع الحوادث الصغيرة التي لا يستحق كل منها عنواناً منفرداً ويجملها في ختام كل سنة ومن ذلك ما جاء في سنة اثنتين وثلاثين ومائتين :

وقد تقدم ذكر ملك الفرنج طليطلة وما فعله المعتمد بن عباد برسول الأذفونش (ألفونس) ملك الفرنج وعود المعتمد إلى أشبيلية ، فلما عاد إليها وسمع مشايخ قرطبة بما جرى ورأوا قوة الفرنج وضعف المسلمين واستعانة بعض ملوكهم بالفرنج على بعض ، اجتمعوا وقالوا : هذه بلاد الأندلس قد غلب عليها الفرنج ، ولم يبق منها إلا القليل ، وإن استمرت الأحوال على ما نرى عادت نصرانية كما كانت . وصاروا إلى القاضي عبدالله بن محمد بن أدهم فقالوا له : ألا تنظر إلى ما فيه المسلمون من الصغار والذلة واعطائهم الجزية بعد أن كانوا يأخذونها . وقد رأينا رأياً نعرضه عليك . قال : ما هو ؟ قالوا : نكتب إلى عرب إفريقية ونبذل لهم إذا وصلوا إلينا قاصصناهم أموالنا وخرجنا معهم مجاهدين في سبيل الله . قال تخاف إذا وصلوا إلينا يخرجون بلادنا كما فعلوا بإفريقية ويتركون الفرنج ويبيعون بكم ، والمرابطون أصلح منهم وأقرب إلينا . قالوا له : فكاتب أمير المسلمين وأرغب إليه ليعبر إلينا ويرسل بعض قواده ، وقدم عليهم المعتمد بن عباد وهم في ذلك ، فعرض عليه القاضي ابن أدهم ما كانوا فيه ، فقال له ابن عباد : أنت رسول الله في ذلك . فسار إلى أمير المسلمين يوسف بن تاشفين فأبلغه الرسالة ، وأعلمه ما فيه المسلمون من الخوف من الأذفونش . وكان أمير المسلمين بمدينة سبتة ، فغى الحال أمر بعبور العساكر إلى الأندلس ، وأرسل إلى مراکش في طلب من بقي من عساكره ، فأقبلت إليه تتلو بعضها بعضاً . فلما تكاملت عنده عبر البحر وسار ، فاجتمع بالمعتمد بن عباد بأشبيلية ، وكان قد جمع عساكره أيضاً وخرج من أهل قرطبة عسكر كثير ، وقصده المطوعة من سائر بلاد الأندلس . ووصلت الأخبار إلى الأذفونش ، فجمع فرسانه وسار من

في هذه السنة أصاب الحجاج في العود عطش عظيم فبلغت الشربة عدة دنابر ومات منهم خلق كثير . وفيها غدر موسى بالأندلس وخالف على عبد الرحمن بن الحكم أمير الأندلس بعد أن كان قد أوفقه وأطاعه ، وسير إليه عبد الرحمن جيشاً مع ابنه محمد . وفيها كان بالأندلس مجاعة شديدة وقحط عظيم ، وكان ابتداءه سنة اثنتين وثلاثين ، فهلك فيه خلق كثير من الآدميين والدواب ويبيت الأشجار ، ولم يزرع الناس شيئاً ، فخرج الناس في هذه السنة يستقون ، فسقوا وزرعوا وزال عن الناس القحط . وفيها ولي إبراهيم بن محمد بن مصعب بلاد فارس . وفيها غرق كثير من الموصل وهلك فيه خلق قيل كانوا نحو مائة ألف إنسان ، وكان سبب ذلك أن المطر جاء بها عظيماً لم يسمع بمثله ، بحيث أن بعض أهلها جعل سطلاً عمقه ذراع في سعة ذراع فامتلاً ثلاث دفعات في نحو ساعة ، وزادت دجلة زيادة عظيمة فركب الماء الربض الأسفل وشاطئ نهر سوق الأربعاء ، فدخل كثيراً من الأسواق ، فقبل إن أمير الموصل وهو غانم بن حميد الطوسي كفن ثلاثين ألفاً وبقي تحت المدم خلق كثير لم يحملوا ، سوى من حملة الماء . وفيها أمر الواثق بترك أعشار سفن البحر . وفيها توفي الحكم بن موسى ومحمد بن عامر القرشي مصنف الصوائف وغيرها ، ويحيى بن يحيى الغساني النمشقي وقيل سنة ثلاث وثلاثين وقيل غير ذلك ، وأبو الحسن علي بن المغيرة الأثرم النحوي اللغوي أخذ العلم عن أبي عبيدة والأصمعي ، وفيها توفي عمرو الناقد .

• • •

ويقول ابن الأثير في الجزء العاشر من كتاب الكامل :
ثم دخلت سنة تسع وسبعين وأربعمائة .

طليلة... وكان الفرنج في خسين ألفاً قتيقوا الغلب وأرسل الأذفونش إلى المعتمد في ميقات القتال ، وقصده الملك فقال : غدا انسبت وبعده الأحد فيكون اللقاء يوم الاثنين... فوقع القتال بينهم فصبر المسلمون فأشرفوا على الخزيمة : وكان المعتمد قد أرسل إلى أمير المسلمين يعلمه بمجيء الفرنج للحرب ، فقال أحملوني إلى خيام الفرنج . فسار إليها فبينما هم في القتال وصل أمير المسلمين إلى خيام الفرنج فهبها . وقتل من فيها . فلما رأى الفرنج ذلك لم يبالكو أن انهزموا وأخذهم السيف وتبعهم المعتمد من خلفهم ولقيهم أمير المسلمين من بين يديهم ووضع فيهم السيف ، فلم يقلت منهم أحد ، ونجا الأذفونش في نفر يسير... . . .

ويقول ابن الأثير في الجزء الحادي عشر :
ثم دخلت سنة ثلاث وثمانين وخمسة .

ذكر انهزام الفرنج بحطين

أصبح صلاح الدين والمسلمون يوم السبت الخامس بقين من ربيع الآخر فركبوا وتقدموا إلى الفرنج ، فركب الفرنج ودنا بعضهم من بعض ، إلا أن الفرنج قد اشتد بهم العطش وانخلدوا... وهم يقاتلون سائرين نحو طبرية لعلهم يردون الماء ، فلما علم صلاح الدين مقصدهم صدهم عن مرادهم ووقف بالعسكر في وجوهم وطاف بنفسه على المسلمين يحرضهم ويأمرهم بما يصلحهم وينهاهم عما يضرهم ، والناس يأتمرون لقوله ويقفون عنده... وكان بعض المتطوعة قد ألقى في تلك الأرض ناراً وكان الحشيش كثيراً فاحترق ، وكانت الريح فحملت حر النار والدخان إليهم فاجتمع عليهم العطش وحر الزمان وحر النار والدخان وحر القتال... فوهنوا لذلك وهناً عظيماً ، فأحاط بهم المسلمون إحاطة الدائرة بقطرها ، فارتفع من بقي من الفرنج إلى تل بناحية حطين ،

وأرادوا أن ينصبوا خيامهم ويحموا نفوسهم به . فاشتد القتال عليهم من سائر الجهات ومنعهم عما أرادوا... هذا والقتل والأسر يعملان في فرسانهم ورجالهم ، فبقى الملك على التل في مقدار مائة وخمسين فارساً من الفرسان المشهورين والشجعان المذكورين . فحكى لي عن الملك الأفضل ولد صلاح الدين قال : كنت إلى بجانب أبي في ذلك المصاف وهو أول مصاف شاهدته : فلما صار ملك الفرنج على التل في تلك الجماعة ، حملوا حملة منكراً على من بازائهم من المسلمين حتى ألحقوهم بوالدي . قال فنظرت إليه وقد علته كآبة واربد لونه وأمسك بلحيته وتقدم وهو يصيح : كذب الشيطان . قال : فعاد المسلمون على الفرنج فرجعوا فصعدوا إلى التل ، فلما رأيت الفرنج قد عادوا والمسلمون يتبعونهم صحت من فرحي : هزمتهم... فالتفت والدي إلى وقال : اسكت ، ما نهزمهم حتى تسقط تلك الخيمة (خيمة ملك الصليبيين) . قال فهو يقول لي وإذا الخيمة قد سقطت فنزل السلطان (صلاح الدين) وسجد شكراً لله تعالى فبكى من فرحته... .

ثم دخلت سنة سبع عشرة وسبعمائة .

ذكر خروج التتر إلى بلاد الإسلام .

لقد بقيت عدة سنين معرضاً عن ذكر هذه الحادثة استعظماً لها كارهاً لذكرها ، فأنا أقدم إليه رجلاً وأؤخر أخرى . فمن الذي يسهل عليه أن يكتب نعي الإسلام والمسلمين ومن الذين يهون عليه ذكر ذلك فيا ليت أبي لم تلدني ، ويا ليتني مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً... ثم رأيت أن ترك ذلك لا يجدي نفعاً ، فنقول هذا الفعل يتضمن ذكر الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى... فلو قال قائل إن العالم مذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم إلى الآن لم يبتلوا بمثلها لكان صادقاً ، فإن التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا ما يداينها... وهؤلاء

(التتر) لم يبقوا على أحد بل قتلوا النساء والرجال والأطفال وشقوا بطون الخوامل وقتلوا الأجنة فانا لله وإنا إليه راجعون... فان قوماً ما خرجوا من أطراف الصين فقصدوا بلاد تركستان مثل كاشغر وبلاساغون ثم منها إلى بلاد ما وراء النهر مثل سمرقند وبخارى وغيرهما فيملكونها ويفعلون بأهلها ما تذكره ، ثم تعبر طائفة منهم إلى خراسان فيفرغون منها ملكاً وتخريباً وقتلاً ونهباً ثم يتجاوزونها إلى الري وهمدان وبلد الجبل وما فيه من البلاد إلى حد العراق... فلكوا أكثر المعمور من الأرض وأحسنه وأكثره عمارة وأهلاً وأعدل أهل الأرض أخلاقاً وسيرة في نحو ستة ولم يبت أحد من البلاد التي يطرقها ألا وهو خائف يتوقعهم ويتربص وصورهم إليه . ثم إنهم لا يحتاجون إلى ميرة ومدد يأتيهم فانهم معهم الأغنام والبقر والخيول وغير ذلك من

الدواب يأكلون لحومها لا غير... ولقد بلى الإسلام والمسلمون في هذه المدة بمصائب لم يبتل بها أحد من الأمم . منها هؤلاء التتر قبحهم الله أقبلوا من المشرق ففعلوا الأفعال التي يستعظمها كل من سمع بها ، وصارها مشروحة متصلة إن شاء الله تعالى . ومنها خروج الفرنج لعنهم الله من المغرب إلى الشام وقصدهم ديار مصر وملكهم ثغر دمياط منها ، وأشرفت ديار مصر والشام وغيرها على أن يملكوها لولا لطف الله تعالى ونصره عليهم ، وقد ذكرناه سنة أربع عشرة وسبعمائة . ومنها أن الذي سلم من هاتين الطائفتين فالسيوف بينهم مسلول والفتنة قائمة على ساق ، وقد ذكرناه أيضاً . فانا لله وإنا إليه راجعون نسأل الله أن ييسر للإسلام والمسلمين نصراً من عنده فان الناصر والمعين والذاب عن الإسلام معلوم... »



فن الشعر لهوراتيو

دعته
الدكتور محمد سليم سالم

استاذ الدراسات القديمة بكلية الآداب بجامعة عين شمس

رأس هوراس فهى بلدة فينوسيا الواقعة على الحدود بين مقاطعتى لوكانيا وأپوليا . وقد أحسن أبوه تربيته فأخذته إلى رومة وعهد به إلى أوربيليوس . ولم ينس هوراس قط معلمه القاسى الذى أجبره على حفظ أبيات من ترجمة أندرونيكوس لأوديسية هومروس عن ظهر قلب مستعيناً على ذلك بالعصا . وبعد أن أتم تعليمه فى رومة ، أرسله أبوه إلى أثينة ليتم دراسته . وفى أثينة استهوته المبادئ الجمهورية فانضم إلى حزب بروثوس وأصبح تربيونا حربياً فى إحدى الكتائب الرومانية . ولكنه عاد إلى رومة بعد موقعة فيليبي Philippi بعد أن أعلن أنطونيوس وأوكتافيان عفواً عاماً . رجع ليجد حقل أبيه الذى كان قد توفى قبل عودته ، وقد احتله جندى من جيوش المنتصرين ؛ فانزوى فى وظيفة صغيرة ككاتب فى الخزنة scriba quaestorius فى مدينة رومة ، تسد رمقه وتحفظ عليه ماء وجهه . ودفعه البؤس والفاقة إلى قرض الشعر . وشعره فى تلك الفترة يعكس صور الحياة التى كان يشقى بها ، والبيئة التى كان يعيش فيها . وقد استرعى شعره نظر فرجيل وقاروس ققلماه إلى مايقيناس Maecenas ، صديق أوكتافيان وساعده الأيمن فى الأمور السياسية والشئون

أكاد أراه يزحف بقامته القصيرة وجسمه البدين على الطريق المقدس Via Sacra فى سوق رومة ، وهو غارق فى تأملاته ، منصرف بكل ذهنه إلى ما يدور بخلد من أنغام سحرية ، لا يزعجه إلا رذل ثقل الظل يتقدم نحوه ويشد على يده قائلا : كيف أنت يا أعز أصدقائى ؟ وهو لا يتركه بل يتبعه ، فإذا سأله هوراس عن حاجته ، أجابه : إنك تعرفنا . نحن من رجال الأدب . ومع ذاك فقد كان هوراس على جانب كبير من الغرور يشرح صدره ويثلج فواده إن أشار إليه أحد من المارة ، على عكس حبيب روحه ، فرجيل ، الذى كان يتوارى فى أقرب دار ، إن عرفه أحد فى الطريق .

ولد كوينتوس فلاكوس هوراتيوس فى الثامن من شهر ديسمبر فى سنة خمس وستين قبل الميلاد ، فهو أصغر من فرجيل بأربع سنوات وأكبر من الإمبراطور أغسطس بعامين . وكان أبوه عتيقاً ، أنجب ابنه بعد أن نال حرته ، ولذا ولد هوراس حراً خالياً من شوائب العبودية . وكان أبوه يكسب عيشه فى عمل ليس بذى شأن كتجارة السمك المملح ، وقد اقتنى مزرعة صغيرة جلداً من كده وما ادخر من عمله . أما مسقط

الداخلية . وكان مايقيناس قد جمع حوله فريقاً من الشعراء كفل لهم حياة سعيدة . ولستأ ندرى بالدقة في أى سنة قُدم هوراس إلى مايقيناس ، ولكن يرجح أن ذلك حدث في سنة ٣٩ ق . م . ويقص علينا هوراس قصة تلك المقابلة التي اصطبغت بالصبغة الرسمية . فلم يدر فيها كلام كثير . صمت هوراس وعقد الحياء لسانه ، وكان مايقيناس كثير الصمت قليل الكلام كعادته . انتهت المقابلة وسمح لهوراس بالانصراف ، ثم استدعى بعد تسعة أشهر ليصبح عضواً دائماً في هذه الندوة الأدبية .

ومنذ ذلك الوقت تغير كل شئ في حياة هوراس وأدبه : سبأ شعره وبرزت خصائص كان مطموعة في قصائده الأولى .

ويمكن تقسيم حياته الأدبية إلى ثلاث فترات :
(١) الفترة الأولى وهي التي نظم فيها المقطوعات الإيبودية والهجائيات وتمتد من سنة ٤١ ق . م إلى عام ٣٠ ق . م .

(٢) والفترة الثانية وهي التي تغنى فيها هوراس بأناشيده بين عامي ٣٠ ق . م و ٢٤ ق . م .

(٣) والفترة الثالثة وهي فترة رسائله الشعرية ، يضاف إليها الكتاب الرابع من الأناشيد وأنشودة الجليل carmen saeculare وهي تمتد من عام ٢٣ ق . م إلى وفاته في السابع والعشرين من شهر نوفمبر في السنة الثامنة قبل المسيح .

ومما يدل على أن فترة طويلة مضت بين الكتب الثلاثة الأولى وبين الكتاب الرابع من الأناشيد قول هوراس في مطلع هذا الكتاب الأخير :

أثيرين ، يا فينوس ، مرة أخرى
حرباً خمد أوارها زمناً طويلاً ؟

أما أنشودة الجليل فعروف أنها نظمت في سنة ١٧ ق . م لتغنيها جوقة من الشباب احتفاءً بمرور سبعة قرون على تأسيس رومة .

أما المقطوعات الإيبودية فواضح أنها أول ما نظم هوراس . ففيها تعبيرات خشنة وبذاءة في الأسلوب والموضوع وتكرار في الصفات . ويبلغ عددها سبع عشرة ، وقد نظمها بين عامي ٤١ و ٣٠ كما قلنا . وكان هوراس يسميها iambi أو الإيامبيات ، ولكن النحاة هم الذين أطلقوا عليها اسم الإيبود . وفيها سار هوراس في إثر الشاعر اليوناني الفحل ، أرخيلوخوس ، الذي كان أول من أشرع قلمه في القرن السابع قبل الميلاد بالوزن الإيامبي في هجاء خصومه ومطارفتهم حتى المات . وعلى الرغم من تأثير ذلك الهجاء اليوناني ، فقد ظل هوراس مستقلاً محتفظاً بأصائله . وإن تفوق عليه أرخيلوخوس في قوة الأسلوب ومرارة الهجاء ، فهو هوراس يمتاز بهدوء الانفعالات والجاذبية الشعرية والتحكم المذهب . وقد استخدم هوراس في هذه المقطوعات أنغماً لم يحاولها أحد قبله أو بعده من شعراء الرومان . ومن أجمل ما كتب هوراس ذلك الثناء العاطر على الحياة الريفية الذي نكشف عند نهاية القصيدة (الثانية) أنه أحلام اليقظة التي يضعها هوراس على لسان المرابي ألفيوس الذي يسارع إلى قبض ديونيه في الموعد المضروب ليعيد استثمار أمواله في اليوم التالي .

يطلق هوراس على رسائله وهجائياته اسم الأحاديث sermones وهو بهذا يعترف بأنها ليست بشعر ، وإنما هي نثر لا يتميز إلا بالنظم فحسب . أما الشعر الرصين الذي لو مزقت أشلاؤه ، لظلت محتفظة بشاعريتها ، فيضرب له مثلاً بأبيات يقتطفها من حويلات إنيوس (هجائيات ١ ، ٤ ، ٦٠ - ٦١) :

postquam Discordia taetra
Belli ferratos postis portasque refregit

بعد أن حطم الشقاق القبيح .
عضادات الحرب الحديدية وأبوابه

وقد نشر هوراس كتابين من الهجائيات ، ظهر أولهما في سنة ٢٣ ق. م وصدر بافتتاحية مهداة إلى مايقيناس ، إلا أن بعض مايجوى من القصائد دجبت قبل أن ينضم هوراس إلى نفوة مايقيناس . ففى الهجائية الرابعة ، نجده يتحدث عن صلة لوكيليوس بالكوميديا القديمة وعن العيوب فى أسلوب لوكيليوس وفى الهجائية العاشرة يرد على من لاموه لأنه انتقد لوكيليوس . أما الكتاب الثانى من الهجائيات فقد نشر حوالى سنة ٣٠ ق. م أى بعد الكتاب الأول بثلاث سنين . كما نشر هوراس كتابين من الرسائل epistulae ظهر أولهما فى سنة ٢٠ ق. م وقد صدر بافتتاحية موجهة إلى مايقيناس تحدث فيها هوراس عن نفسه وشرح فيها مذهبه فى الحياة فهو لا يتبع مدرسة من مدارس الفلاسفة المعروفة ولكنه ملم بها . أما الكتاب الثانى من الرسائل فيجوى ثلاثاً من الرسائل : الرسالة الأولى بعث بها إلى أغسطس وهو يتكلم فيها عن مشكلة القديم والحديث التى ثارت فى أيامه ويدافع عن مدرسة أغسطس ضد نقادها . أما الرسالة الثانية فقد بعث بها إلى يوليوس فلوروس الذى التحق بجميعة تيربوس وصافر معه إلى الشرق . ومن الراجح أنه بقى مع تيربوس بعد رجوع أغسطس من الشرق فى أكتوبر سنة ١٩ ق. م . أما الرسالة الثالثة فهى التى اشتهرت باسم فن الشعر Ars Poetica . وهذه الرسالة تجوى موجزاً للمبادئ الأولية التى وجدت فى كتاب وضعه نيوتوليموس كما أشار إلى ذلك الشراح القدامى وكما أثبت المحدثون الذين درسوا بقايا فيلوديموس الذى نقل الكثير من نيوتوليموس . ودون أن نزع بأنفسنا فى نقاش حول التاريخ الذى كتبت فيه هذه الرسالة أو تحديد من هما الشبان اللذان بعث إليهما هوراس برسائله نسارع إلى تحليل هذه الرسالة للإحاطة بما احتوت عليه من مبادئ عامة بالشعر وأخرى خاصة

بالتأليف المرحى ، إذ يظهر أن أبى يسو كانا يرغبان فى الكتابة للمرح .

وتقسم هذه الرسالة بصفة عامة إلى أقسام ثلاثة :

١- القسم الأول (١- ٤١) عن الشعر عامة
poesis

٢- القسم الثانى (٤٢- ٢٩٤) عن شكل القصيدة
poema

٣- القسم الثالث (٢٩٥- ٤٧٦) عن الشاعر
poeta

وهذا هو التقسيم الثلاثى الذى ذاع واشهر فى العصر الهيلينستى وتقبله نيوتوليموس الذى كان هوراس يسير فى أثره ، ورفضه فيلوديموس : لأن الشكل والموضوع فى الشعر لا يمكن أن ينقسموا ، ومن الخطأ مناقشة أحدهما بعيداً عن الآخر ، وهما إذا ما اتحدا ، أنتجا الأثر الحقيقى للشعر .

الوحدة

يبدأ هوراس رسالته إلى آل يسو بالمناداة بوجوب اتباع مبدأ الوحدة والموامة فى الشعر ، كما فى بقية الفنون ، مع إباحة الحرية للشاعر والفنان أن يبتدع الواحد منهما داخل تلك الحدود . أما وجود مواضع رائعة باهرة وسط أشياء تافهة فلا يسمن أو يغنى . وأكثر عيوبنا ناشئة من الجهل بقاعدة الوسط ، فن يهدف إلى الإيجاز مثلاً يكتنفه الغموض : والقاعدة الذهبية هى : حسن الاختيار ، وهو كفيل بوفرة الألفاظ وجمال الانسجام . وهذا يذكرنا بقول كاتو : أحط بموضوعك ، تأتلك الألفاظ عفواً .

الألفاظ

وكما ينبغى أن يرتب الشاعر أفكاره فيقول الآن ما ينبغى أن يقول ، ويوجل ما يجب تأخيرها ، متبعاً

لقاعدة : المقام والمقال ، فكذلك لابد في اختيار الألفاظ من دقة وعناية وفوق . والعرف وحده هو الحكم والقاعدة والقياس في هذا الأمر ؟

وهوراس هنا يواجه مشكلة خالدة تتكرر في كل زمان ومكان ولكنه يحمل عبئاً خاصاً هو الدفاع عن مدرسة أغسطس ، ويظهر ذلك من قوله : لم يمنح الشعب الروماني الشعراء القداى الحرية في ابتداع ألفاظ جديدة . ثم يضمن بهذا الحق على فرجيل وفاربوس ؟

أنواع الشعر

ولكل نوع من الشعر وزنه الذى يلائمه . فالوزن السداسى يستخدم في الملاحم وفي الشعر التعليمى : أما الوزن الخماسى فيستعمل في الرثاء وفي شكوى المحب وأنيته . أما الإياميات فبدأت كهجاء مرير صبه أرخيلوخوس على أعدائه . ثم اختص المسرح بالوزن الإيامى لأنه يلائم الحوار والتثيل ويستطيع أن يتغلب على صخب النظارة . وكيف يستحق المرء لقب الشاعر إذا كان يجهل الألوان المرغوبة في كل نوع من أنواع الشعر أو يعجز عن معرفة الحدود المرسومة ؟ فأسلوب الكوميديا لا يلائم التراجيديات : ولكل موقف من المواقف التراجيدية أو الكوميديية أسلوب يلائمه :

وهذه هى نظرية أنواع الشعر genres التى ميزت كل نوع من الشعر وحددت شكله وموضوعه وسنت لكل قواعد لا يتعداها lex operis . وهذه النظرية قد يمكن أن تقبل إلى حد ما ، فقد يمكن مثلا تقسيم الشعر إلى حماسى وغنائى ومسرحى ، لأن هذه الأقسام تعكس وجهة نظر الشاعر إلى الحياة وتبين أن الحافظ إلى الشعر يأتيه من الداخل أو من الخارج :

وعندما قرر أفلاطون في محاوره أبون أن الشعر لإهام وإهام فحسب ، حدد أنواع الشعر بالصنف الذى تختار ربات الشعر أن يلهمنه لشاعر ما . وقد شبه أفلاطون الإهام بالجذب المغناطيسى . فإله الشعر يجذب الشاعر الذى يجذب بدوره منشده ، والأخير يجذب النظارة الذين يستمعون إليه . غير أن أرسطو ، وإن اقتربت بعض ألفاظه من نظرية الأنواع إلا أنه لا يمكن أن يقال إنه يؤمن بهذه الفكرة التى آمن بها نقاد الإسكندرية ، ومن بعدهم انتقلت إلى رومة . وقد طبق فيليوس باتيركولوس نظرية النشوء والاكتمال والمهرم على نشوء أى طراز من الشعر واكماله ثم ذهابه ، وذلك لأنه بعد اكتمال أى نوع من الشعر في يد شاعر عبقري ، من البديهي أن يبحث خلفه عن ميادين أخرى .

ولا يكفى أن يكون الشعر جميلاً بل يلغى أن يكون أيضاً لذيذاً وأن يخلب لب السامع فيجذبه حيث شاء . وقد استعمل هوراس هنا لفظين من ألفاظ النقد الأدبى أحدهما dulcis والثانى pulcher والأول يمس الشعور والأحاسيس ، ويشير الثانى إلى الجمال . وهو يتفق هنا مع ديونيسيوس الهاليكارناسى في التفرقة بين لفظى καλόν و ἁγόν . فقد ذكر هذا الناقد اليونانى أن أسلوب ثوكيديديس جميل فقط ، وأسلوب اكسينوفون لذيذ فحسب ، أما أسلوب هيرودوت فقد جمع بين الجمال واللذة .

الانفعال هو الأساس

إن الطبيعة نفسها تهى إحساسنا صلياً لكل انفعال من الانفعالات فهى تشرح صدورنا أو تستفزنا إلى الغضب أو تطرحنا أرضاً وتصدعنا بالهموم الشديدة : وهى بعد ذلك تعبر عن كل انفعال بما يلائمه من لغة : فإن كان المقال مخالفاً للمقام ، ضج النظارة بالضحك والاستهزاء :

الشخصيات التقليدية والمتكررة

وفيما يمس شخصيات القصص المسرحية ، يحسن بالشاعر أن يبقى على خصائصهم القديمة المعروفة . فإذا صور أخيل ، بطل الإلياذة ، فليصوره ، كما فعل هوميروس ، شاباً ، نشيطاً ، سريع الغضب ، صعب المراس ، غير هباب ولا وجل ، لا يعترف بسلطان قانون ما ، وإنما يأخذ كل شيء غلاباً ويحد السيف . أما إذا اختار المؤلف موضوعاً جديداً وابتدع شخصيات جديدة ، فليحذر من التناقض في وصفها .

وليس من العسير أن ندرك أن هوراس يردد هنا ما جاء في الفصل التاسع من كتاب فن الشعر ، وفيه يذكر أرسطو أن أكبر شعراء المسرح اليوناني اختاروا موضوعات قصصهم من الأساطير المعروفة . فأبسيخيلوس يقول عن قصصه : إن هي إلا فئات تساقط من مائدة هوميروس . غير أن الشاعر الأثيني ، أجاتون ، دبح قصة خيالية عنوانها غير معروف بالدقة ، وربما كانت تحمل اسم أنثيوس Artheus . ويقول أرسطو إن ذلك لم يقلل من أهميتها أو إمتاعها .

اختيار الموضوعات

ولما كان إبراز الأصالة في الموضوعات الشائعة أمراً شاقاً ، كان الأفضل والأسهل أن يختار المرء موضوعه إما من الأساطير المعروفة ، وإما من أشعار هوميروس . وهذا لا يمنع من إظهار قنر من الأصالة في الاختيار ومعالجة القصة القديمة ، ولا سيما إن تجنب المؤلف الترجمة الحرفية والتقليد الدقيق .

هوميروس هو القدوة

وعلى الشاعر الناشئ أن يسير في إثر هوميروس بأن يتبع مثلاً عن الهداية التي بدأ بها أحد شعراء الملاحم الذين خلفوا هوميروس : سأشدو بطالع بريام والحرب

المجيدة : فما أبسط مطلع الأوديسية الذي يقول : أنشدني ربة الشعر عن رجل شاهد مدناً كثيرة بعد سقوط طروادة واطلع على عادات أهلها ! ومن الأمور المفضلة أن يقفز القاص إلى وسط موضوعه وأن يترك التفاصيل السالفة لوضعها في حواشي القصة :

أطوار الإنسان الأربعة

ومما يعاون الإنسان على حسن التصوير وانسجامه . أن يعرف خصائص الأطوار التي يمر بها ابن آدم من طفولة وشباب ورجولة وشيخوخة . وقد ذكرها أرسطو في الجزء الثاني من كتابه ريتوريقا ، وأفاض فلاسفة العرب في شرحها . ولنضرب للقارئ مثلاً نقتطفه من كتاب الشفاء ، الخطابة ، المقالة الثالثة ، ص ١٦١ ، وفيه يشرح ابن سينا خصائص الرجولة قائلاً : وأما الذين في عنفوان التشيخ ، وهم الذين بلغوا أشدهم ، ولم ينحطوا ، فأخلاقهم متوسطة بين الخلقين المذكورين ، بين الشجاعة الهورية والجن ، وبين التصديق بكل شيء والتكذيب لكل شيء . بل هم في الشجاعة على ما ينبغي . وفي التصديق على ما ينبغي : وهمهم مازجة للنافع بالجميل وللجد بالهزل : فهم أعفاء مع شجاعة . وأما الأحداث فشجعان مع نهم . كما أن الشيوخ جناء مع عفاف : ومبدأ هذه السن من ثلاثين إلى خمسة وثلاثين واستكمالها إلى الخمسين :

ولكن هذه الخصائص يجب ألا تسرد على لسان أحد من الممثلين بل يجب أن تظهر في أقوالهم وأفعالهم على المسرح ، على شريطة ألا يعرض على أعين النظارة ما تقشعر لهوله الجلود ، كقتل ميديا أولادها أو مسخ إنسان ثعباناً .

وقد سار القديس على هذه القاعدة إلا أن شكسبير خرج عليها فهو يرينا مصرع بوليوس قيصر على المسرح :

خمسة فصول

وبرى هوراس أن القصة المسرحية المقبولة يجب ألا تزيد أو تنقص عن خمسة فصول . وهذا رأى أخذه من نقاد الإسكندرية . فلم يكن معروفاً عند كتاب التراجيديات العظام ، ولا عند أرسطو الذى يقسم القصة إلى ثلاثة أقسام : المقدمة والمدخل والخاتمة . أما أغاني الجوقة ، وهى لا تدخل فى حساب الفصول ، فقسمان : مجاز ومقام :

إله من الآلة

ولا يوافق هوراس على الالتجاء إلى إله أو السماح له بالتدخل فى حوادث القصة إلا إذا عجز الشاعر أن يجد مخرجاً آخر : والالتجاء إلى إله من الآلة *deus ex machina* عيب من عيوب قصص يوريبديدس الفنية . فالأصل أن تبدأ القصة تمثلى الهوينى ثم تسير حتى تبلغ ذروتها *climax* ثم يبدأ الشاعر فى تهذبة الانفعالات التى أثارها . أما يوريبديدس فكان يصل بقصته إلى موضع لا يستطيع السير بعده ، إلى عقدة ، تحتاج فى حلها إلى قوة غير بشرية . ففى قصة هيبوليتوس التى اقتبس منها الشاعر الفرنسى ، رامين ، قصة قبلر ، بعد أن يحمل ذاك الشاب الطاهر إلى دار والده جرحاً يلفظ أنفاسه الأخيرة لا بد من ظهور إلهة مثل أرتيميس التى كان هيبوليتوس يجلها أعظم تبجيل لتقص على مسامع الأب البائس تفاصيل القصة : وينكر أرسطو فى الفصل الخامس عشر من كتابه عن فن الشعر على يوريبديدس التجاهل إلى هذا الأمر الشاذ ، وهو يرى أنه يجب عدم الالتجاء إلى الآلهة إلا

بالنسبة للأحداث التى تجرى خارج القصة أو التى وقعت قبلها وليس فى وسعنا أن نذكرها أو الأحداث التى وقعت من بعد وليس لنا القدرة على التنبؤ بها .

الممثلون والجوقة

ومع كل ما جرى من تغيير فى المسرح اليونانىبقى عدد الممثلين محدوداً بثلاثة . وواضح من تعبير هوراس «أنه يجب ألا يقحم ممثل رابع نفسه فى الحوار» أن هوراس لا يرى قصر عدد أشخاص الرواية على ثلاثة . فهناك روايات يونانية بلغ عدد أفرادها الذين يشتركون فى الحوار ، دون الصامتين الذين لا يشتركون قط فى الحوار ، ستة مثل مسرحية أوديب ملكا التى ألفها سوفوكليس . ولكن إن ظهر أكثر من ثلاثة على المسرح فى وقت واحد ، وجب على من زاد على هذا العدد المحدد أن يلزم الصمت (*muta*) . ونحن نعرف أن جميع كتاب القصص الأولى قبل زمن أيسخيلوس اكتفوا بممثل واحد ، ولهذا لا يمكننا أن نعد قصصهم مسرحيات بالمعنى الدقيق : وأيسخيلوس هو أول من استعمل ممثلاً ثانياً ، ثم جاء سوفوكليس بثالث . وبقي هذا العدد المحدود إلى آخر العصور القديمة .

وإذا كانت التراجيديات قد نشأت من أنشودة الديرامب التى كانت تغنىها جوقة دائرية ، فقد كان إذن للجوقة أهمية بالغة فى المحاولات الأولى . وتظهر هذه الأهمية واضحة فى قصة الضارعات لأيسخيلوس فالجوقة تتألف من الفتيات الضارعات أنفسهن وعددهن خمسون ، وهو عدد أفراد الجوقة الديرامية المتطورة ، ولو أزيلت أناشيد الجوقة من قصة الضارعات لما بقيت هناك قصة :

وقد بدأ مركز الجوقة في الاضمحلال كلما زادت أهمية الحوار ، حتى أضحت أناشيد يوريبديدس وصلتها واهية بموضوع القصة وأثرها لا يكاد يذكر في دفع القصة إلى الأمام . وهذه الخطوة أتمها وأكملها أجاثون الذي سما كل صلة بين أغاني الجوقة وبين موضوع القصة وجعل من أناشيد الجوقة فترات موسيقية لتشتيف آذان النظارة .

ولكن هوراس في رسالته إلى آل يسو يسير وراء أرسطو في إعطاء الجوقة دور ممثل له أثره طبعاً في سير حوادث القصة .

تاريخ الموسيقى

وقد أفاض هوراس دون مبرر في التحدث عن تطور الموسيقى : فهو يذكر أن الناي لم تكن قد طوقت بعد بالنحاس ، ولم تكن قد أضحت تنافس البوق ، وكان صوتها أولاً رقيقاً ولها نفعها في مصاحبة غناء الجوقة . وكان عدد النظارة قليلاً ، وأكثرهم فقراء متواضعون . ولما اتسعت المدن وكثرت الفتوحات دب الترف إلى الحياة عامة ، وإلى الموسيقى خاصة ، فتعقدت أنغامها حتى أصبحت تحاكي ألغاز دلفي .

القصة الساتيرية

كما أفاض هوراس في وضع مبادئ لكتابة القصة الساتيرية ، وقد كانت تأتي في المسرح اليوناني بعد عرض ثلاث قصص تراجيدية متصلة trilogy وكان الهدف من مثل هذه القصة الترفيه عن النظارة والمعاونة على تهدئة أعصابهم وانفعالاتهم . ولهذا وجب أن تسمو القصة الساتيرية عن الكوميديا العادية . فليس من اللائق أن ينحط إله أو مارود إلى لغة الخانات القدرة ، كما أنه ليس من الملائم أن يحاول مطاولة السماء ، والأسلوب الذي يفضل هوراس هو السهل

الممتنع الذي يتصبب عرقاً كل من يتصدى له ، فلا ينال في النهاية إلا العناء والتعب .

وليس هناك من مبرر لإفاضة هوراس في شرح هذا النوع من القصص وتبيان مميزاته وقوانينه إلا إذا افترضنا أن واحداً من آل يسو كان يرغب في إحياء هذا الطراز من المسرحيات الذي لم يعرف في رومة . فإن لم يكن الأمر كذلك فربما كان هوراس يسير وراء واحد من كتاب العصر الهيلينستي الذين ناقشوا هذا الموضوع .

الأوزان الرومانية

وبعد أن بين هوراس أن المسرحيات اختصت بالوزن الإيامي وبعد أن أبرز سبب ذلك ، عاد يوضح عيوب الشعراء القدامى من الرومان الذين أكثروا من استعمال السبوندي فجاءت أشعارهم بطيئة ثقيلة . وقد أقصد صبر الجمهور الروماني أو جهله شعراء رومة فدرجوا على الإهمال والتفريط وتركوا المراجعة والصقل والإصاغة إلى النماذج اليونانية . فقد كان للإغريق القدرح المعلي في كل علم وفن . فهم الذين نشأت بينهم التراجيديات والكوميديات .

تاريخ الدراما عند اليونان

وكان منهم أيسخيلوس الذي يعتبر بحق رب التراجيديات ومنشأها فهو أول من استخدم ممثلاً ثانياً ، وهو الذي ابتدع الملابس الفصففاضة والأحذية العالية واستعمل الأسلوب الجزل . وقد خلط هوراس بين نشأة الكوميديا وبين نشأة التراجيديات ، فليس من المقبول أن يمثل التراجيديات دهنوا وجوههم بثالة الخمر : وقد أشار هوراس إلى صدور قانون Iex est accepta حد من تطرف الكوميديا القديمة في قذف الأفراد : غير أن هذا الموضوع لا يزال غامضاً .

تاريخ الدراما عند الرومان

لقد وهبت ربة الشعر اليونان العبقرية والبلاغة الرائعة ولم يطمعوا في شيء غير النصيب الحسن . أما أبناء الرومان فيتعلمون منذ نعومة أظفارهم الحرص والجشع وقسمة الأس إلى مائة جزء . ومع ذلك فقد أسرت اليونان المغلوبة رومة المنتصرة وترسم الرومان طريق اليونان في الآداب والفنون وكان لهم حظ غير قليل في التراجيديات والكوميديات سواء في القصص المقتبسة أو الروايات الوطنية . والعيب الوحيد في كتاب رومة هو سرعة التأليف وكراهية المراجعة والصقل .

الصناعة والإلهام

وهذا الإهمال والتفاهل نشأ من الجدال حول الصناعة والعبقرية . فديموقريطوس فيلسوف أديبرا ، يرى أن من المحال أن يكتب أحد شعراً رصينا ما لم تسلبه الآلهة لبه وترسل إليه الإلهام ، فهو كالعراف الذي يخبر بالغيب ، ولكنه في الحقيقة لا يدري ما يقول . ونحن نجد في الدفاع عن سقراط لأفلاطون أن سقراط طوف بالشعراء يسألهم عن معنى شعرهم فوجد أنهم لا يفقهون ما يقولون . وفي محادثة أيون لأفلاطون نجد أنه يشبه الإلهام بعد الاستيلاء الكامل على جميع المشاعر بالجذب المغناطيسي . وهو يستنتج ذلك من اعتراف أيون أنه لا يفقه شعر شاعر آخر غير هوميروس ولا يهتم إلا بهذا الشاعر . ويرد سقراط بأنه لو كان لدى أيون علم بشعر هوميروس لأعانه على تفهم أشعار غيره . وهذه الفكرة قديمة في بلاد اليونان ، إذ نجد في هوميروس الإشارة إلى نفث الآلهة في الشاعر ما يحرك به لسانه . أما الرومان فلم يكن من المعقول أن يقبلوا تفسير الإلهام على هذه الصورة التي يسيطر بها الإله على

حواس الشاعر ، وإن سمي الشاعر في لغتهم vates ولكن النقاش دار بشدة في رومة حول الصناعة والموهبة . فشعراء العصر القديم امتازوا بالعبقرية ingenium لا بالصناعة ars ورأى هوراس الخاص الذي يتفق ورأى نيوتونيموس أنه لا بد من اتحاد بين العبقرية والصناعة وأن كلا منهما على حدة لا تغلج : ويسخر هوراس من أولئك الذين يهملون تقليم أظفارهم وحلق لحاهم وينفرون من الخيامات ويؤمنون الأماكن المنعزلة حتى يقال إنهم عباقرة .

هدف الشعر

ولا ينسى هوراس هنا أن يشيد بأن الأصل والمنبع للكتابة الجيدة هو التفكير الصحيح الناتج من دراسة الفلسفة والإلمام بشئ العلوم والفنون . فالشعراء جميعاً وفي كل مكان يتطلعون ، في رأي هوراس ، إلى أمرين : منفعة القارئ (أو السامع) أو إمتاعه . والشعر الذي يدر الكسب ويعبر البحار هو الذي يمزج المفيد بالذي لا يضر . وهوراس هنا يواجه مشكلة عامة كان للرومان فيها وجهة نظر خاصة ، ففي العصور القديمة كان الشاعر في نظر الرومان عاطلاً عابثاً . أما الأناشيد الحماسية التي كانوا يرددونها في مآذهم ، فقد كان لها هدف أخلاقي . ولهذا لا يستطيع الرومان أن يوافقوا على مبدأ الفن للفن . أما في بلاد اليونان فقد بدأ الشعر بهوميروس ، وأشعاره لم يقصد منها إلا الإمتاع . ولكن سرعان ما جاء الشعر التعليمي (١) وبدأ النقاش حول هدف الشعر أهو الإمتاع أو النفع . وعند أفلاطون يكاد الهدف الأخلاقي في الشعر يملأ جميع الصورة . وفي آخر قصة الضفادع لأرسطوفانيس ، نجد أن الكل متفقون على أن الشاعر يستحق الثناء لما يسديه من نصائح وشيدة لبلده وما يبذله من جهد

(١) الشعر التعليمي نظم فقط في نظر أرسطو .

إذا كانت من الدرجة الثانية . ومثل هذا الشعر هو الذى يشلوه به أصحابه دون إلهام من الآلهة مثيراً وهذا خطأ واضح . فلا الآلهة ولا الناس ولا أعمدة الوراقين ترضى أن يكون بين الشعراء أوساط .

النقد النزيه والمأجور

ومما يساعد على بلوغ مرتبة الجودة النقدُ النزيه . أما الشاعر الغنى الذى يدعو المتملقين إلى موائده ليقرأ عليهم شعره ، فلن يسمع غير الثناء والمدح . وقد يبالغ بعضهم فيذرف الدمع استحساناً أو يرقص ويضرب الأرض بقدميه . فإذا كتب الشاعر الشاب قصيدة فليخش المقاصد الخفية تحت غماتلة الثعالب . أما الناقد النزيه فهو الذى يوبخ على الضعف ويلوم على الجفاف ويمحو الردى ويشذب المحسنات البديعة المتكلفة وهو الذى يطلب توضيح الغامض والمبهم أو إلزاهما . وبالجملة يكون للمرء كما كان أريستارخوس السكندري فى نقده لأشعار هوميروس .

الشاعر المجنون

غير أن العقلاء يفرون من الشاعر المجنون ويهربون منه هروبهم من الأجرأ أو المصاب بالصرع . فإذا وقع هذا الشاعر فى بئر ، بينما هو يطوف ملشداً شعره ، شاخصاً يبصره إلى السماء ، فليناد عبثاً : الغوث ، الغوث . فإنى أسائل من يهتم بأمره ويحاول أن يندى له حبلاً : من أين لك أنه لم يلق بنفسه عمداً ، كما ألقى لإبازوقليس بنفسه فى بركان إتنا ليعترف الناس بألوهيته ؟ اتركوا للشعراء الحق فى أن يقتلوا أنفسهم . ولو أنقذ أحدهم مرة ، فإنه سيعود إلى محاولة الانتحار مرة أخرى ليشيع أمره ويذيع صيته . لا يعلم أحد

فى إرشاد المواظين إلى الصلاح . وفى نهاية القصة يختار الإله ديونيسوس من يظن أن شعره سيكون أنفع لبلده : والحق أننا نعلم أن نقد أرسطوفانيس لشعر يوريبديدس ينصب كله على الجانب القوى والأخلاقي . ومع أن حكم أرسطو على الشعر كان أساسه الناحية الجمالية إلا أنه لم ينس الناحية الأخلاقية فهو لا يرضى عن وجود الشرير فى أى قصة بل يشترط فى بطل القصة أن يكون خيراً .

أما زينون وأتباعه من الرواقين فكان هدف الشعر عندهم التعليم والتعلم وحده ، لا الإمتاع : ولهذا لقي منهم هوميروس أعظم تجيل . بل لقد بدأوا التعليل الرمزي للتخلص من كل ما لا يناسب الأخلاق الفاضلة فى الإلياذة والأوديسية . ولكن وجد من بين اليونانيين من ينكر أن للشعر هدفاً غير اللذة ، ومن هؤلاء ايراتوستينس وفيلوديموس .

فضل الشعر

وليس هناك خلاف فى فضل الشعر والشعراء : ففهم أورفوس المقدس الناطق بلسان الآلهة الذى روض النور والأسود الضارية ومنع الناس من المذابح وأساليب الحياة البغيضة . ومنهم أمفيون الذى قاد الحجارة بسحر أنغامه وبني قلعة طيبة . ومنهم هوميروس الذائع الصيت .

ولما كان الشعر أسبق من النثر فقد كان حقاً أساساً من الأسس التى قامت عليها الحضارة البشرية :

شعر الدرجة الثانية مرفوض

ولكن القصائد التى وجدت أولاً وقبل كل شيء آخر لتدخل البهجة على النفوس ، لا يمكن أن تقبل

لم يقول الشعر ، ولكن لامرية في أنه مجنون يصدع
الرعوس بإنشاده ، ويفر منه العالم والجاهل . فإن
أمسك بإنسان ما قتله بإنشاده ولن يتركه حتى يقضى
عليه .

أثر هوراس على النقد الأدبي

كان لرسالة هوراس في صناعة الشعر أثر عظيم
في العصور المتأخرة ، أما في زمانه فلم يكن لها
صدى يذكر . غير أنه في العصور الوسطى ، إذ كانت
أقرب مثالا من كتاب فن الشعر لأرسطو ، فقد
أصبحت آراء هوراس هي القول الفصل في كل نقد
أدبي . وفي العصور الحديثة عملت مقالة Pope

في إنجلترا وكتاب بوالو ، فن الشعر ، في فرنسا على
أن يكون لكل ما جاء في رسالة هوراس سيطرة تامة
في المناقشات الأدبية . وقد امتلأت المؤلفات الحديثة
التي تبحث في النقد مهما كانت مذاهبها بأقوال
ومقتطفات ترجع إلى رسالة هوراس . مثال ذلك :
الرقعة الأرجوانية *purpureus pannus* التي تقال
للسخريّة من جمال رائعة قليلة وسط مقال تافه ،
وتعخص الجبل فولد فأراً *nascitur ridiculus mus* ،
والمسن vice cotis الذي يجعل للمدى حادة ولكنه
لا يقطع ، وجهد الصقل *limae labor* ، وإلى الظفر
ad unguem يضرب للوصول إلى الذروة في
الصقل :



علم الأخلاق سبينوزا

بمقام

الدكتور محمد مصطفى حامى

أستاذ الفلسفة والمنطق

بكلية الآداب بجامعة القاهرة ومعهد الدراسات الإسلامية

(١)

حياة سبينوزا

ولد باروخ سبينوزا بأستردام فى الرابع والعشرين من نوفمبر سنة ١٦٣٢ ، من أسرة يهودية وأصل برتغالى . وقد أراد أبواه أن ينشئاه تنشئة دينية تجعل منه ربيعاً أو حاخاماً من رجال الدين ، فبعثا به إلى المدارس ، وكان فيها وقتئذ معلم هو حاخام مشهور يدعى مورتيرا Morteira ، فتعلم سبينوزا على يديه العبرية ودرس فى الوقت نفسه اللاتينية والهندسة والطبيعة ، وكان فيما درس وتعلم من هذا كله من الجادين المبرزين .

على أن تعلم سبينوزا للغة اللاتينية كان لأن الحروف العبرية لم ترضه ، فالتحق بدراسة اللاتينية لدى طبيب يدعى فان دن إند Van den Ende له مدرسة بأستردام ، وهذا الطبيب هو الذى درس سبينوزا على يديه أيضاً الهندسة والطبيعة وفلسفة ديكارت الذى جذبته كتبه فأنجذب إلى استيعاب

فيلسوف عقلى ، ذو منزع صوفى روحى ، وصاحب منهج رياضى وأسلوب هندسى ، وهو مع هذا كله إمام من أئمة مذهب وحدة الوجود له نظره وأثره فى تاريخ الفكر الإنسانى . خلف آثاراً قيمة كثيرة ، عرضت لمسائل فلسفية ودينية وسياسية دقيقة خطيرة ، ومن بين ما خلف من هذه الآثار كتابه الرئيسى الذى يعد مرآة صادقة لمذهبه ومنزعه ومنهجه ، ولعله اجمع مؤلفاته لما اصطنع من أسلوب ومنهج ، وما نزع إليه من منزع أو ذهب إليه من مذهب .

فأما الفيلسوف الذى كان كذلك فهو باروخ سبينوزا ، وأما الكتاب الذى اشتمل على كل أولئك فهو كتابه (علم الأخلاق) ، وهما ما أرجو أن أوفق فيما سأقدمه عنهما بين يدي قراء (تراث الإنسانية) فى الصفحات التالية ، من صورة ، وإن لم تكن تامة كاملة من كل الوجوه . فلا أقل من أن تكون عامة متكاملة من أكثر هذه الوجوه .

فلسفته ، ومن ثم أضاء في عينيه نور جديد ، وانكشف مآلديه من استعداد عقل وميل فلسفى . ومنذ ذلك الحين أخذ يقال عن فان دن إند إنه إنما يبلر بلور الإلحاد في عقول الشباب الذين كان يعلمهم ، وذلك على نحد تعبير كوليروس Colérus وهو من أهم المترجمين الذين عنوا بترجمة حياة سينوزا عناية خاصة مفصلة . ولما أن قيل ذلك عن فان دن إند اضطر إلى أن يبرح هولندة ، وإن يلجأ إلى فرنسا . وفضلا عن هذا فقد كان لسينوزا معلم آخر عرضه للشك والشبهة ، وذلك بما أتاح له من تحرير نفسه من ربقة الأحكام السابقة التي كانت شائعة لدى طائفته ، ناهيك بما دأب عليه سينوزا نفسه مذ كان في الخامسة عشر من عمره من مجادلة لرجال الدين ومحااجة كانت تحيرهم وتفجهمهم وذلك فيما كان يدور فيه الحوار بينه وبينهم في المعبد .

وإذا كان سينوزا قد أفاد مما درس على أيدي معلميه ، ومن تعاليم التوراة ، ومن أفكار رجال الدين وأحكامهم ، ومن مناظرته الجدلية في هذه وتلك ، فهو قد أفاد أيضاً فائدة لعلها كانت أعظم خطراً ، وأبعد أثراً ، في حياته العقلية من ناحية وفي تأليف منهجه ومذهبه من ناحية أخرى ، وأعنى هنا ذلك المبدأ الديكارتي الجليل الذي أخذ به سينوزا نفسه وراض عنه عقله وأخذ يعمل على بثه وإشاعته وهو المبدأ القائل بأنه لا ينبغي أن نقبل شيئاً على أنه حق ما لم يكن بيننا . ومن هنا كانت نظرة سينوزا إلى آراء رجال الدين وأحكامهم على أنها لا يمكن أن تكون مقبولة لدى إنسان له بصيرة . وكان طبيعياً أن يضيق به وأن يحتق عليه رجال الدين كما كان لا بد له من أن يقطع عن الظهور فيما يقام بالمعبد من طقوس ومن أن يستخفى عن أعين رجال الدين وأن يتجنب الاجتماع معهم أو الاتصال بهم .

على أن رد الفعل الذي كان لدى رجال الدين من موقف سينوزا منهم من ناحية ومن الكتاب المقدس من ناحية أخرى هو أنهم أعلنوا حرمانه من حقوقه الدينية فلم يكن من سينوزا عندما بلغه نبأ ذلك إلا أن قال لمن نقل إليه الخبر : « نعم إن أحداً لا يلزمنى بشيء لا أفعله بنفسى إلا خشية الفضيحة » أما وقد أرادوها على هذا الوجه فأنا أسير متهجاً في الطريق الذي فتح لى ، ولى عزاء وسلوى في أن مخرجى سيكون أكثر براءة من مخرج العبرانيين من مصر ولو أن رزقى لن يكون مكفولاً على وجه خير من رزقهم .

وإذا كان رجال الدين قد استطاعوا أن يحرموا سينوزا من حقوقه الدينية ، إلا أنهم لم يستطيعوا أن يخرجوه من المدينة كما أخرجوه من المعبد ، فلجأوا إلى الدسائس ، وألبوا على الرجل الوداع الوزراء البروتستانت ، وصوروه لديهم في صورة المكذب بموسى وبالكذب المقدسة ، وبعون الوزراء البروتستانت استطاع القوم أن يظفروا من قصاة المدينة بحكم يقضى بحرمان سينوزا من الإقامة في امستردام بعد ما كان منه . ولكن هذا الحرمان لم يثر أثراً في نفس سينوزا الذي لم يكن له وقتئذ من مطمع بعد أن حصل كل ما كان يرغب في تحصيله بامستردام من العلوم الانسانية ، إلا أن يخلو إلى نفسه يقرأ ويتأمل ويروى ويفكر ، وذلك في مكان آخر يجد عنده راحة نفسه ودعة قلبه ونور عقله ، وقد وجد هذا كله في إحدى الضواحي التي أقام فيها خمس سنوات عند صديق له .

وهنا نظر سينوزا إلى نفسه فإذا هو يرى أنه صفر اليدين من كل مال موروث ، وكل حظ من حظوظ الدنيا ، ولكنه نظر إلى نفسه نظرة أخرى ، فإذا هو يرى أنه ليس أقل استقلالاً من ديكارت ،

فلم يقبل أن يتقيد بقيد من قيود الوظيفة كالأشتغال بالتعليم العام أو شغل كرسى للاستاذية بجامعة من الجامعات ، ولهذا نراه عندما عرض عليه أن يشغل كرسياً للفلسفة في جامعة هيدلبرج ، قد أبى مؤثراً حريته وانطلاق فكره على سجيته فيما بينه وبين نفسه من ناحية ، وفيما بينه وبين كتبه التي يقرأ من ناحية أخرى ، وفيما بينه وبين كتبه ورسائله التي يكتب ويؤلف من ناحية ثالثة . ويتبين لإثار الفيلسوف لحريته الفكرية على منصب الاستاذية من رده على الأمير الألماني الذي عرض عليه هذا المنصب ، وذلك حيث يقول : « لقد حدثتني نفسى لأول وهلة بأنه ينبغي على أن اتخلى عن العمل على تقدم الفلسفة ، وذلك إذا كنت أريد أن اشتغل بتعليم الشباب » ثم حدثتني نفسى بعد ذلك بأني لا أعرف أى حدود ينبغي على أن أضيقها لهذه الحرية الفكرية » . وسينوزا الذي رفض هنا المنصب ، قد رفض أيضاً معاشاً أراد أن يمنحه إياه مع الإقامة في فرنسا أحد المعجبين ، وهو القائد الفرنسي كوندى Condé . وإذا كان في هذا الرفض أو ذاك ما يرضى نزوع سينوزا إلى الحرية الفكرية وميله إلى الإستقلال بحيث لا يرى لأحد عليه يد أو سلطاناً إلا أنه كان لابد له مع ذلك من أن يعيش ، وأن يتوفر لديه ما يعيش عليه ، ومن ثم نراه وقد أقبل راضياً على الإشتغال بفن آلى امتاز فيه بالمهارة والإتقان حتى جوده ، وذاعت شهرته فيه حتى لقد كان يقصد إليه القاصي والداني من كل فج لشراء ما تنتجه يده من ثمرات هذا الفن وهي عدسات النظارات ، فإذا هو يجد فيها يحصل عليه من الإشتغال بقطع هذه العدسات وصقلها ، ما يكفيه مؤنته وما يقضى حاجته ، وذلك إلى جانب ما كان يصرف فيه الشطر الأكبر من وقته وهو الإشتغال بالتأمل والتأليف في الفلسفة وحقائقها .

وهكذا عاش سينوزا على النزر اليسير في بساطة وسعادة ورضا ، وذلك بالقرب من ليدن تارة ، ثم بالقرب من لاهاي تارة أخرى ، ثم بهذه المدينة نفسها أخيراً ، حيث استأجر حجرة متواضعة وفيها قضى الأعوام الخمسة الأخيرة من حياته . على أن عزله التي آثرها في حياته ، وما أثير حوله من شكوك وشبهات في أفكاره وعقيدته ، وما لقيه من حرمان واضطهاد وإبعاد ، كل أولئك لم يحل بينه وبين الشهرة وبعد الصيت ، وإقبال المريدين والمعجبين عليه ، والتفاف الأصدقاء والتلاميذ من حوله . وليس أدل على ذلك من أن لينتز Leibniz الفيلسوف الألماني عند عودته من إنجلترا قد زار سينوزا كما أن جان فيت Jean Witt وهو أحد كبار رجال الدولة في زمانه قد شرف بتلمذته عليه وصحبته له .

وسينوزا الذي كان يحيا حياته المتواضعة على ما يقيم الأود ، لم يكن من قوة اليقظة وسلامة الصحة بحيث يستطيع أن يقاوم الضعف الذي أخذ يوهن منه العظم شيئاً فشيئاً بحكم ما كان يعانيه من مرض السل من ناحية ، ومن مكابدة التأمل العميق ومشقة السهر الطويل من ناحية أخرى . ولعل أكثر ما كان يقضى فيه وقته في الأيام الأخيرة من حياته هو الحديث إلى عشرائه من أهل البيت الذي كان يقيم فيه إلى جانب ما كان يجريه من مشاهدات بالميكروسكوب لبعض الحشرات . وذات يوم طلع الصبح واجتمع الفيلسوف بعشرائه متحدثين مناقشين كعادتهم ، ثم تفرق القوم وانصرفوا إلى حضور ما كانوا يحضرون من قداس ديني ، وعند عودتهم في الساعة الثالثة من بعد ظهر اليوم التمسوا سينوزا في حجرته فإذا هم يجدونه ميتاً في فراشه ، وكان ذلك اليوم الذي وقعت فيه وفاة ذلك الفيلسوف الراضى النفس الوداع القلب الكبير العقل ، هو اليوم الحادى والعشرون من فبراير سنة ١٦٧٧ عن أربع وأربعين سنة وثلاثة أشهر .

تراث سبينوزا

كانت حياة سبينوزا قصيرة إذ لم يتجاوز به العمر أربعاً وأربعين سنة وثلاثة أشهر كما بينا ذلك في موضعه من قبل . وقد ألم في حياته القصيرة تلك العلوم ومعارف شتى . ووقف على كتب دينية وفلسفية وعلمية عدة . وعكف على دراسة هذا كله إما نقداً وتحليلاً لبعضها ، وإما تفسيراً وتأويلاً لبعضها الآخر .

على أن حياته على قصرها كانت حياة خصبة غنية بما انتجه الفيلسوف لإبانها من الكتب والرسائل وما خلقه من الخطابات التي دارت على كثير من المسائل ، وكلها مرآة لما عرفه وأخذ عنه وتأثر به من كتب وعقائد ومذاهب سابقة عليه أو معاصرة له من ناحية ، وصورة معبرة أصدق تعبير عن أفكاره وأنظاره ومذاهبه التي ابتكرها هو من ناحية أخرى .

فما لاشك فيه أن سبينوزا قد بدأ حياته الفلسفية تلميذاً دارساً لغيره ، ومحصلاً عن غيره ، ومستقيماً من غيره ، بما يمتاز به من جدّة وطرافة . وها هو ذا تاريخ الفلسفة الديكارتية في العصور الحديثة يحدثنا بأن هذه الفلسفة قد أنجبت كثيراً من الفلاسفة في كثير من البلاد الأوروبية ، وأن من بين هؤلاء الفلاسفة الذين أغرهم الحركة الديكارتية في هولندا لم يكن ثمة فيلسوف ألع إسماء وأروع إنتاجاً وأبعد صيتاً مما كان لسبينوزا الذي كان في فلسفته متصلاً بالفلسفة الديكارتية أولاً ، ثم منفصلاً عنها آخرها ، وذلك بمجدة مذهبه وجرائته ، حتى لقد قيل : « إن السبينوزية ليست إلا ديكارتية متطرفة » . وهذا التطرف هو الذي جعل سبينوزا موضعاً للأحكام المتطرفة أيضاً حتى لقد كان سبينوزا فذاً بين الفلاسفة : إذ ظفر برضا الراضين عنه ، بقدر ما تعرض لسخط الساخطين عليه ، بحيث كان في رأى

فريق شيطاناً من شياطين الكفر والإلحاد ، وفي رأى فريق آخر قدسياً ينفخ فيه الله من روحه .

وإذا كان ذلك كذلك فقد تعين على الباحث إذ أن يخوض خضم هذه الأحكام المتضاربة لا ليغرق نفسه معها ، ولا ليتأثر عقله بها ، ولكن ليلمس وجه الحق ووجه الباطل فيها ، وأن يكون سبيله إلى هذا هو الوقوف على ما خلف الفيلسوف من آثار ، والعكوف على دراسة هذه الآثار دراسة موضوعية تحليلية تقوم على الفحص العميق والنقد الدقيق ، بعيداً عن الدعاوى التي وجهت النهم ، وأثارت الشكوك والشبه ، بحيث ينتهي الباحث المتعمق ، والفاحص الحق ، والنقاد المدقق إلى الكشف عن الحقيقة في ذاتها عارية عن الأهواء ، نائية عن العواطف التي أملت تلك الدعاوى على أصحابها .

وها نحن أولاء نسلك تلك السبيل مع فيلسوف هولندية الفذ ، فنلم على قدر ما يتسع له المقام في (تراث الإنسانية) ، بما خلقه سبينوزا من آثار فلسفية ، انطوت على كثير من الأفكار الإنسانية ، مجملين في عرض هذه الآثار بصفة عامة ، ومفصلين في الحديث عن كتاب (علم الأخلاق) (Ethique) بصفة خاصة ، فهو أجمع كتب سبينوزا لثبات مذهبه وأصدق مرآة لعقله وقلبه :

(١) (مبادئ فلسفة رينيه ديكارت ، مبرهنة بالطريقة الهندسية) سنة ١٦٦٣ .

Renati des Cartes principiorum philosophiae,
Mori geometrico demonstratae, 1663.

وقد شفع سبينوزا هذه الرسالة برسالة أخرى في (الأفكار الميتافيزيقية Cogitata metaphysica) ، وتعد رسالة سبينوزا في مبادئ فلسفة ديكارت من أول ما كتبه الفيلسوف ، وإحدى رسائله التي نشرها لإبان حياته ، إذ كانت الرسالة الأخرى (الرسالة اللاهوتية السياسية) .

على أن عرض سينوزا لمبادئ فلسفة ديكارت لايمضى إلا إلى بداية القسم الثالث من رسالته تلك ، حيث كان ينبغي أن تستنبط نتائج المبادئ العامة للطبيعة . ويكاد اصطناع النسق الهندسى الذى قدمه ديكارت نفسه في رده على (الاعتراضات الثانية) يبدو متبنا في كل صفحات الرسالة على أنه نموذج حذا فيه سينوزا حذو ديكارت .

ومن البين أن سينوزا هنا إنما يعرض فكر ديكارت لأفكره هو ، كما أنه قد جعل من رسالته في مبادئ فلسفة ديكارت مايشبه أن يكون تمهيداً لفلسفته الخاصة ، إذ ليس من شك في أن سينوزا في سنة ١٦٦٣ قد تجاوز حدود المذهب الديكارتي ، ووضع خطة مذهبه في كتابه (علم الأخلاق) الذى أطلع وقتئذ بعض تلاميذه على بعض أجزائه . وأكبر الظن أن تكون رسالة سينوزا في عرض مبادئ فلسفة ديكارت ثمرة لما كان يقوم به الفيلسوف من تعليم الفلسفة الديكارتية لتلميذ لعله الير بورج Albert Burgh الذى كان يعيش معه حينذاك .

ومهما يكن في عرض سينوزا لمذهب ديكارت من دقة وأمانة ، إلا أنه كان يلج بصفة خاصة على المبادئ التى كانت تبدو له ملائمة لمذهبه الخاص ، كما أنه كان يعمد في بعض المواطن إلى تحوير أفكار ديكارت تارة ، أو إلى تجاوزها تارة أخرى ، حتى تم له الملاءمة بين هذه الأفكار وبين ما يعنيه هو من أفكاره الخاصة . وعلى هذا النحو نجده في أحد تنبيهات المطلب التاسع من القسم الأول يوجه الخطاب الى ديكارت فيقول له : - « إن الله ، ولو أنه لاجسماني ، إلا أنه ينبغي مع ذلك أن يفهم على أنه مشتمل في ذاته على كل الكمالات التى في الامتداد » . وثمة نتيجة أخرى من نتائج هذا المطلب ، وهى النتيجة التى تقرر أن الله ، وهو خالق كل شئ ،

لا يمكن ان يحس محسب ، بل لا يمكن ان يسره على وجه الدقة ، وأكبر الظن أن هذا الكلام لا يوجد مثله على مثل هذا الوجه عند ديكارت .

على أن الاتجاه الذى ينطوى عليه هذا الكلام في رسالة مبادئ فلسفة ديكارت ، يوجد أيضاً في رسالته الأخرى في (الأفكار الميتافيزيقية) التى نشرت عقب رسالة المبادئ الديكارتية . ووضعها سينوزا مشفوعة بها على أنها بمثابة الإيضاحات على مسائل مختلفة في الميتافيزيقا الديكارتية . ومهما يكن من أن سينوزا يبدو في هذه الرسالة أو في تلك تلميذاً من تلاميذ المدرسة الديكارتية ، إلا أنه كثيراً ما يخلى بين مبادئه الخاصة وبين الظهور من حين إلى حين ، ولعله كان يعنى بهذا أن يبيى القول لفلسفة أجراً هى تلك التى يعرضها في آثاره الأخرى بصفة عامة ، وفي كتابه (علم الأخلاق) بصفة خاصة ، وذلك على الوجه الذى ستراه معه في موضعه بعد .

(٢) (الرسالة اللاهوتية - السياسية - سنة ١٦٧٠)
Tractatus Theologico-politicus 1670 : وهى الرسالة الثانية التى نشرت إبان حياة سينوزا ، وقد كتبها الفيلسوف في وقت كان الجدل فيه محتدماً حول مسائل الوحي والنبوة والمعجزات وحرية الاعتقاد ، كما أنه جد فيها واجتهد في تأويل التوراة تأويلاً عقلياً مهتدياً في هذا التأويل بما يشعه العقل من أنوار ، وما يكشفه من أسرار . وقد نظر كثير من خصوم سينوزا إلى هذه الرسالة على أنها خلاصة للأفكار الضالة ، وسبيل إلى الكفر ، ومن هنا نستطيع أن نفسر ما يبيده سينوزا من أسف ، وما يعاينه من ألم ، مصدرهما هذا النقد العنيف الذى تعرض له ، وهذا الطعن المحجف الذى وجهه خصومه إليه .

(٣) (رسالة في الله وفي الإنسان سنة ١٦٦٠)

(Tractatus de Deo et homine, 1660): عرض فيها سينوزا فلسفته الخاصة ، وكتبها لأصدقائه المسيحيين ، وضاع أصلها اللاتيني ، ولكن حفظت لها ترجمتان هولنديتان نشرتا سنة ١٨٥٢ . ويمكن أن تعد هذه الرسالة بمثابة المسودة لكتاب (علم الأخلاق) .

(٤) (رسالة في إصلاح العقل

Intellectus Emendatione) : وقد تركها سينوزا دون أن يتمها ، ولكنها نشرت على ما هي عليه بعد وفاته ، وهي من قبيل المدخل إلى المنهج من ناحية ، وإلى التعرف على قيمة المعرفة من ناحية أخرى ، مثلها في هذا وذلك كمثل (الآلة الجديدة Novum organum) لفرنسيس بيكون ، وكمثل (قواعد تدبير العقل Règles pour la direction de l'Esprit) ، و (مقال عن المنهج Discours de la Méthode) وكلاهما لديكارت ، و (البحث عن الحقيقة La Recherche de la Vérité) لما برانش . وهذه الكتب كلها ترمى إلى غاية واحدة هي الاستعاضة بها عن (الآلة = Organon) القديمة التي وضعها أرسطوطاليس ، وضمها كتبه المنطقية فكان اسم (الآلة) عنواناً لها ، وعلماً عليها .

على أن لرسالة سينوزا في إصلاح العقل قيمة أخرى غير قيمتها المنهجية ، ذلك بأنها بمثابة المفتاح الذي تفتح به أبواب المذهب السينوزي كلها ، كما أنها تعد بمثابة المقدمة أو التمهيد لكتابه الرئيسي في (علم الأخلاق) ، ناهيك بأنها نموذج كامل قليلا ما يوجد له مضارع في التحليل الفلسفي .

(٥) (الرسالة السياسية سنة ١٦٧٥-١٦٧٧)

(Tractatus politicus, 1675-1677): كتبها سينوزا في أواخر حياته ولم يتمها ، ولكنها نشرت على ما هي عليه بعد وفاته : وهذه الرسالة كتاب عام في السياسة

العقلية ، فيها وسع الفيلسوف نطاق المبادئ التي وضعها في رسالته اللاهوتية السياسية . فنناول بالدروس والتحليل المفصلين كلا من الملكية المستبدة والأرستقراطية والديمقراطية .

(٦) (الخطابات) : وقد ترك سينوزا طائفة

صالحة منها كتبها إلى مراسليه من أصحاب الشخصيات العلمية البارزة الذين كان من أشهرهم مير Oldenburg ناشر آثار سينوزا بعد وفاته وأولدنبرج Myer سكرتير الجمعية الملكية للعلوم بلندن . على أن خطابات سينوزا ، وإن لم يكن لها حظ من الذبوع والانتشار بقدر ما كان لخطابات ديكارت ، إلا أن لبعض تلك الخطابات أهمية كبرى من حيث ما تناولته من موضوعات في الرياضيات والكيمياء والبصريات وصقل العدسات ، فضلاً عما يتناوله أكثرها من موضوعات فلسفية وأخرى تتعلق بتأويل الكتب المقدسة : ومن هذه ما يعد شروحاً قيمة على مسائل وردت في كتاب (علم الأخلاق) : فليس من شك في أن من أهم وأمتع الخطابات التي من هذا القبيل الخطاب ٢٩ في «اللامتناهى» ، والخطاب ٤٢ في «التمييز بين الماهية والوجود» ، والخطاب ٤٥ في «البرهان على وجود الله» ، والخطاب ٤٩ في «الله والمصائر والنجاة» ، والخطاب ٧٤ في «معارضة المذهب الكاثوليكي» :

(٧) (علم الأخلاق على المنهج الهندسي Ethica

Ordine Geometrico Demonstrata) : وهو أهم كتب سينوزا وأصدقها تصويراً لمذهبه ومنهجه ، وقد اشتغل الفيلسوف بإعداده وتأليفه وتنقيحه طوال سنين عدة من حياته ، ولكنه لم يجرؤ على نشره إبان حياته خشية الفتنة ، فنشر الكتاب بعد مماته . على أنه كان بطلع خاصة أصدقائه وتلاميذه على الأجزاء التي كان يتمها ، وذلك ليدرسوها ، ويبسوا رأيهم فيها ، ويكتبوا له

الأجزاء الأولى من كتاب (علم الأخلاق) ، كل أولئك يلزم فيه الجدل على الكيفية التي يمكن أن تقوم بها الأخلاق مع نظام الضرورة الكلية ، وعلى ما يصير إليه اللاهوت والدين مع هذا اللون الجديد الذي يقدمه سبينوزا لتأويل الكتب المقدسة : ذلك بأن سبينوزا ، سواء في رسالته اللاهوتية السياسية أو في خطابه ، لا ينكر الكتب المقدسة على الإطلاق ، ولكنه يؤلفها على طريقته التي استحدثها واصطنعها حتى مع شخص المسيح عليه السلام ، وذلك على الوجه الذي تبينه معه مما كتبه في أحد خطابه إلى أولدنبرج حيث يقول : «إن المسيح هو أسمى مرتبة من مراتب تجلي الحكمة الإلهية في هذا العالم» .

٣

كتاب سبينوزا في علم الأخلاق

بعد كتاب سبينوزا في (علم الأخلاق) أهم كتبه وأدناها على منهجه ، وأجمعها لكل نواحي مذهبه ، فضلا عن أنه يوضح ويفصل كثيرا من أفكاره وانظاره التي وردت غامضة أو مجملة أو مشارا إليها في كتبه ورسائله الأخرى .

وفي هذا الكتاب يصطنع سبينوزا منهج الرياضيين في الهندسة ، ويسرف في اصطناع هذا المنهج ، حتى لقد جاء كتابه أشبه بكتب علماء الهندسة منه بكتب الفلاسفة . وليس أدل على هذا من أن الكتاب كله ليس إلا طائفة من التعريفات والبدسيات والمسلمات والمطالب والبراهين والنتائج ، وما إلى ذلك مما يصطنعه علماء الهندسة في كتبهم ورسائلهم ، وفي حل معضلاتهم ومسائلهم .

واصطناع سبينوزا للمنهج الهندسي على هذا الوجه لم يكن بدعا في العصر الذي عاش فيه هذا الفيلسوف ، إذ كان ينظر في ذلك العصر إلى المنهج الرياضي على

نما يعرض لهم من مشكلات ، بشرط ألا يطلعوا أحداً على تلك الأجزاء من الكتاب إلا بعد الاستيثاق من خلقه . ولقد بالغ سبينوزا في هذا الفن بالكتاب على عامة القراء حتى شملت مبالغته الخاصة من الفلاسفة ، إذ لم يبيع لأحد ممن أطلعهم على الكتاب أن يظهر ليبنتز Leibniz وهو الفيلسوف الذي له شأنه على شيء منه . وظل سبينوزا ضاماً بكتابه (علم الأخلاق) على ليبنتز حتى توثقت بينهما الصلة ، فإذا هو يتيح له فرصة الإطلاع عليه والنظر فيه .

(٨) (مختصر في النحو العبري Compendium grammatices Linguae hebraeae) : وضعه سبينوزا بعد رسالة اللاهوتية السياسية وهو كما يبدو من عنوانه ليس كتاباً في الفلسفة أو اللاهوت أو السياسة ، وإنما هو موجز ناقص في قواعد اللغة العبرية ، إلا أن بين بعض ما ورد فيه وبين المذهب الفلسفي لسبينوزا صلة ما : ذلك بأن الفيلسوف يلح فيه على أن العنصر الأول والجوهرى للغة هو الاسم لا الفعل ، وأن المعنى الأصلي الذي تنطوى عليه الألفاظ هو الذي لا يدل على حال أو فعل ، وإنما على شيء أو جوهر ، وهذه نظرية وإن كانت موضع جدل ومناقشة من ناحية فقه اللغة ، إلا أن صلتها بالميتافيزيقا السبينوزية ظاهرة .

هذه جملة المصنفات التي يتألف منها التراث الفلسفي والديني والسياسي للفيلسوف الهولندي ، وكل هذه المصنفات قد نشر باللاتينية فيما عدا رسالة واحدة هي الرسالة الموضوعية في (الله والإنسان وسعادته) على نحو ما سبقت الإشارة إلى هذه الرسالة في موضعها من الحديث عنها آنفاً . ونحن إذا تدبرنا ما خلفه سبينوزا من آثاره الفلسفية والدينية والسياسية تلك ، ألفينا طابع الجدل يكاد أن يطبعها جميعاً : فرسالة (الأفكار الميتافيزيقية) و (الرسالة اللاهوتية السياسية) وبعض

أنه نموذج ينبغي أن يحتذى في العلوم كلها : فهويز Hobbes الفيلسوف الإنجليزي الذي عني سبينوزا بدراسته عناية خاصة ، قد رد المنطق كله إلى الحساب العدى ؛ وديكارت Descartes الفيلسوف الفرنسى الذى اتخذ منه سبينوزا فى أول عهده بالتفكير الفلسفى قلدوته حتى لقد كان موثقاً له ، متأثراً به ، مقبلاً على فلسفته وعلى عرض مبادئها فى أولى رسائله ؛ قد قدم مثلاً واضحاً لتطبيق المنهج الرياضى والصورة الهندسية على جزء من أجزاء ميتافيزيقاه . وهذه الصورة الهندسية هى التى آثرها سبينوزا ليعرض فيها أولاً مبادئ فلسفة ديكارت ، ثم ليعرض فيها بعد ذلك أفكاره هو وأنظاره فى فلسفته الخاصة . ولعل مذهب سبينوزا كان أطوع للصورة الهندسية من مذهب الفلاسفة التجريبيين ، ومن مذهب بعض الفلاسفة العقلين ، لأن مذهب سبينوزا ينحى التجربة ، ويريد أن يستنبط كل شئ من فكرة أولى مستمدة من العقل .

على أن الآلة الرياضية ، وإن كانت نافعة ومحقة لفوائد كثيرة بصفة عامة ، وأكسبت منهج سبينوزا ومذهبه بعض خصائص جدتها وطرافتهما بصفة خاصة ، إلا أنها قد أفقدت هذا المذهب وذلك المنهج كثيراً من وضوحهما وإبانتهما ، إذ ليس من اليسير على الناظر فى كتاب (علم الأخلاق) لسبينوزا ، وفى غيره من الكتب التى نحت نحوه ، وألبست الثوب الهندسى مثله ، أن يدرك الأفكار فى تسلسلها وتتابعها . وها هوذا ليبنتز Leibniz الفيلسوف الألمانى يتحدث عن سبينوزا فيقول : « إن سبينوزا لا يبدو دائماً معلماً عظيماً فى فن البرهان ، وإن عقل هذا المؤلف ليبدو معقداً ملتوياً ، وإن من النادر عنده أن يسلك الطريق الواضح الطبيعى ، وإنه ليؤثر الطرق الوعرة

والمسالك الدائرية الطويلة ، وإن براهينه إنما هى مما يحير العقل أكثر مما يتصور وإنه أحياناً ما يتلاعب بالبرهان » (نشر هذا النص فوشيه دى كارى Foucher de Careil سنة ١٨٥١) .

ومهما يكن من شئ ، فقد عرف سبينوزا نفسه مساوئ المنهج الذى اصطنعه ، وذلك فيما يصرح به فى ذيل الجزء الرابع من كتابه (علم الأخلاق) حيث يقول : « إن المبادئ التى وضعها فى هذا الجزء الرابع للطريقة التى يجباها الإنسان حياة أفضل ، ليست معدة البتة على نسق من شأنه أن يتيح إدراكها بلمحة بصر واحدة ، حتى يستخرج بعضها من بعض على وجه أبسر ، فقد كنت مضطراً إلى أن أشتها قليلاً ، ومن ثم أصبح من الضروري أن أتم شعها مرة أخرى هنا على نسق مطرد ، وذلك بأن أرد هذا العرض كله إلى طائفة معينة من المبادئ الرئيسية . » وهكذا نرى أن سبينوزا لكى يعالج هذا التقطع الذى كان سبباً فى غموض فكره ، قد اضطر إلى أن يتناول براهينه من جديد ، وأن يتحدث عنها فى لغة متسقة وعبارة مؤلفة من قبيل ما يتحدث به الكتاب والمؤلفون عادة ، حتى تبدو الروابط على وجه أحسن ، وفى صورة أوضح ؛ ناهيك بأنه يأسف لأنه لم يتحدث دائماً فى هذه اللغة الرصينة الحية التى صاغ فيها بعض الشروح scolies والتذييلات appendices مما عقب به على بعض المطالبات propositions والبراهين Demonstrations وذلك عند ما كان يأخذ نفسه بالازورار عن لغة علماء الهندسة ومنهجهم . ومهما يكن من شئ مرة أخرى فإن الصورة الهندسية ليست من فكر سبينوزا إلا بمثابة الظرف أو القالب الذى صب فيه هذا الفكر العبقري ، وأن الخير كل الخير إنما هو أن نوغل فى فكر سبينوزا نفسه ، وأن ننفذ إلى أعماقه فى

الجزء الأول

في الله

أفرد سبينوزا الجزء الأول من كتاب (علم الأخلاق) للحديث عن الله ، ذاته وصفاته وتجلياته ، وعمما يتصل بهذا كله في الإنسان والعالم ، واستهل هذا الجزء ، كما استهل غيره من الأجزاء الأخرى بطائفة من الحدود أو التعريفات والبلهيات والمسلمات التي قدمها بين يدي ما هو بسبيل البرهنة عليه من المطالب ، وكل أولئك قوام للأسلوب الهندسي الذي ساد الكتاب كله ، على نحو ما سبقت الإشارة إلى ذلك آنفاً .

ولعل أهم الحدود أو التعريفات التي في مستهل هذا الجزء ، هو هذا التعريف الذي له خطره في تاريخ الفلسفة الحديثة بصفة عامة ، وفي فلسفة سبينوزا بصفة خاصة ، وفي ميثاقه بصفة أخص ، وأعني به تعريف الجوهر الذي يحده سبينوزا بقوله : « أعني بالجوهر هذا الذي يوجد في ذاته ، أو بعبارة أخرى هو هذا الذي ليس تصوره مفتقراً إلى تصور شيء آخر عنه يجب أن يكون وجوده » (علم الأخلاق : ج ١ تعريف (٣)) . ثم يتحدث سبينوزا عن الله باعتباره جوهرًا متأحدًا ولا متناهيًا وضروريًا أو واجب الوجود بذاته ، كما يتحدث عن الموجودات التي تملأ أرجاء الكون على أنها أحوال أو أشكال أو صور أو هيئات (Modes) لهذا الجوهر (Substance) الأوحد أو الله ، كما يبرهن على وجود الله باعتباره جوهرًا واجب الوجود بذاته ، ولا متناهيًا في ذاته ومتأحدًا مع ذاته ، وله عدد لا متناه من الصفات (attributes) اللامتناهية . وما هنا يبين سبينوزا أن اللامتناهي على أنواع ، كما أن لفظ اللامتناهي يستعمل في الاصطلاح بمعنى يدل على أنه صفة ذاتية للشيء المتصف به تارة ، وبمعنى يدل على أنه وصف

ذاته بصرف النظر عن هذا القالب أو تلك الصورة ، فنعبره من هذه الصيغ الهندسية التي من شأنها أن عوقته عن الوضوح والإبانة ، وأضفت عليه ثوباً من الغموض والابهام ، فهناك نبدو الأفكار متصلة ، والأنظار متسقة ، والمذهب متكاملًا في صورته الموثقة .

ذلك هو منهج سبينوزا في كتابه (علم الأخلاق) وتلك هي مساوئ ذلك المنهج . أما الكتاب في ذاته ، وفي أجزائه التي يتألف منها ، وفي موضوعاته التي يشتمل كل جزء عليها ، فهذا كله ما أرجو أن أوفق في الوقوف عنده ، والإلمام به ، والإبانة عنه ، في الصفحات التالية :

يتألف الكتاب من خمسة أجزاء : الجزء الأول في الله ، والجزء الثاني في طبيعة النفس وأصلها ، والجزء الثالث في أصل الانفعالات وطبيعتها ، والجزء الرابع في عبودية الإنسان أوفى قوة الانفعالات ، والجزء الخامس في قوة العقل أو في حرية الإنسان . ويلاحظ هنا أن موضوع الجزءين الرابع والخامس هو علم الأخلاق ، ولكن سبينوزا أطلق اسم (علم الأخلاق) على الكتاب كله ، لأن العمل عنده هو غاية النظر من ناحية ، ولأن منزعه الرئيسي إنما كان منزعاً أخلاقياً من ناحية أخرى ، وإن مثله في هذا المنزع كمثل الرواقين إذ كان النظر عندهم سيلاً إلى العمل أو كان العمل في فلسفتهم غاية للنظر .

ولكي تبين لنا القيمة الكبرى التي لهذا الكتاب في ذاته ، والخطر العظيم الذي له في تراث الإنسانية بحسن أن نقف معه ومع مؤلفه وقفة عند كل جزء من أجزائه ، بحيث نتضح معالمة الرئيسية وخصائصه الجوهرية ، وموضوعاته الميتافيزيقية والنفسية والأخلاقية :

عددى للشيء . وقد تكثرت أفرادها فهي لامتناهية في عددها لا في ذاتها .

أما من حيث تطبيق هذا المعنى الاصطلاحي أو ذاك على الجوهر الذى هو الله عند سبينوزا ، فإن الفيلسوف الهولندى يستعمل كما يبلو لفظ اللامتناهى بالمعنيين ، إذ للجوهر الإلهى عنده صفات لامتناهية في ذاتها ولا متناهية في عددها ، إلا أننا لانعرف من هذه الصفات التى هي كذلك غير صفتين جوهريتين هما في متناول عقولنا ، وهاتان الصفتان الجوهريتان هما الفكر (La pensée) من ناحية ، والامتداد (L'étendue) من ناحية أخرى .

وإذا كان ذلك كذلك ، فإن سبينوزا يرى أن الله من حيث هو جوهر ، فهو مفكر من ناحية ، وممتد من ناحية أخرى ، وهو وإن كان ممتداً إلا أنه لا جسماني . وعنده أن الله من حيث هو مفكر ، فإن فكره لا محدود ، وأن موضوعه هو الوجود اللامحدود ، أو الكائن اللامتعين (L'être indéterminé) . وإذن فليس لله عقل بالمعنى المألوف ، ولا له فهم على الوجه المعروف ، لأن الفهم على هذا الوجه ، والعقل بذاك المعنى : إنما هما إسمان يطلقان على ملكة أو وظيفة من ملكات الفكر الإنسانى المحدود ووظائفه ، وهذا أو ذاك ليس من طبيعة الذات الإلهية اللامتناهية في كل شيء . بصفة عامة ، وفي صفتيها الجوهريتين وهما الفكر والامتداد المطلقان عن كل حد أو قيد أو تعين بصفة خاصة . ومثل هذا يقوله سبينوزا عن الإرادة : فكما أن الله ليس له عقل أو فهم بالمعنى الإنسانى المعروف أو المألوف ، فهو ليس له إرادة أيضاً بهذا المعنى أو ذاك ، لأن الله ليس له موضوع محدود أو معين تتعلق به إرادة مقيدة بهذا الموضوع المحدود المعين .

وإذا كان الله في ذاته ، وهو الطبيعة الطابعة (La nature naturante) كما يسميه سبينوزا ، ليس

له عقل ولا إرادة ، إلا أن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بالله منظوراً إليه في سياق النظام الضرورى لطبيعته ، وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الفكر بالفعل والشعور ليس لها مكان إلا من خلال الفيض الضرورى لصفات الله ، أو هو يعنى بعبارة أوضح أن الطبيعة الطابعة هي العالم أو الله باعتباره جوهرأ أو مبدأ ، بخلاف الطبيعة المطبوعة (La nature naturée) وهي العالم أو الله ، ولكن من حيث هو مجلى (manifestation) أو ظاهرة (Phénomène) . وينتهى سبينوزا إلى أن الطبيعة الطابعة هي الجوهر بصفاته على حين أن الطبيعة المطبوعة هي جملة الأحوال أو الأشكال أو الصور أو الهيئات التى للجوهر .

واسبينوزا الذى يعد الفكر والامتداد صفتين جوهريتين لذات الله ، ينظر كذلك إلى الحرية على أنها عين ذات الله ، أو عين فعاليته (activité) اللامتناهية في نفوذها إلى كل صور الوجود الممكنة حتى تبلغ ذروة اللامتناهى وفقاً لقوانين ضرورية ، ولا ينظر إلى الحرية على أنها صفة من صفات الله ، إذ الحرية عنده هي أن يفعل الكائن بمقتضى قوانين طبيعته الذاتية وحدها ، وذلك على الوجه الذى نتيبته معه من تعريفه للحرية حيث يقول : — « يقال لهذا الشيء إنه حر إذا كان موجوداً بحكم الضرورة النابعة من محض طبيعته ، وكانت ذاته وحدها هي التى تسيره في أفعاله . ويقال لهذا الشيء إنه ضرورى أو مضطر مجبر إذا كان شيء آخر هو الذى يسيره في وجوده وأفعاله ، وذلك بنسبة ثابتة وشرط معين » . (علم الأخلاق : ج ١ ، تعريف ٧) .

وكان سبينوزا في فهمه للحرية على هذا الوجه ، يربط الله والإنسان بروابط الضرورة ، كما يرى أن كل ما يفعله الله إنما يصدر عن طبيعته ضرورة على هذا الوجه الذى هو عليه ، وذلك على نحو ما هو

الشأن في المثلث إذ يقال عنه إن جملة زواياه مساوية لزاويتين قائمتين ، فإن المساواة بين جملة زوايا المثلث وبين الزاويتين قائمتين إنما تنشأ من طبيعة المثلث ، ومن هنا لا يمكن أن يكون كل ما في العالم على وجه آخر ، ولا على نظام آخر ، لأن كل شيء قد عينته وحددته الطبيعة الإلهية ، سواء في الإنسان أو في العالم ، وإذن فالفرق بين الضروري الواجب الوجود بذاته (nécessaire) وبين الحادث الممكن الوجود بذاته الواجب الوجود بغيره (contingent) ، ليس له وجود في الحقيقة ، وإنما هو آت من جهلنا بما هي الأشياء وبنظامها الكلي .

والعالم الذي يصدر ضرورة عن ذات الله ، ينبغي أن يكون له أعلى درجة من درجات الكمال الممكن ، على حين أن الله ذاته ينبغي أن يكون له أسمى درجة من الكمال المطلق . وها هنا يتبين أن سبينوزا من أصحاب مذهب التفاؤل (optimiste) ، مثله في هذا التفاؤل كمثل ديكرت ومالبرانش وليبنز ، ولكن مع هذا الفارق الجوهرى ، وهو أن سبينوزا يقيم مذهبه في التفاؤل لا على أساس من حكمة الله وعنايته ، بل على أساس من ضرورة طبيعته . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن سبينوزا يرى أن النظام العجيب للعالم ليس ناشئاً من فعل علة عاقلة ، ولكنه ناشئ من وحدة جوهر الأشياء كلها ، ومن اتحاد كل الأعراض أو الهيئات مع عين الجوهر ، أما أن في العالم نقصاً أو نقائص ، فهذا راجع إلى خطئنا نحن في تقدير كمال الأشياء تقديرأ يتفاوت بتفاوت منفعتنا ، وبوافق ما يلائمنا ، بدلا من أن يبنى تقدمنا على حسب طبيعة الأشياء في ذاتها ، وبمقتضى ماهيتها الذاتية .

على أن سبينوزا الذى نظر إلى الله على أنه الطبيعة الطابعة التى تصدر عنها أو تفيض منها الطبيعة المطبوعة ، قد أنكر مذهب التشبيه

(Anthropomorphism) ، سواء في هذا الجزء الأول من كتابه (علم الأخلاق) أو في (رسالته اللاهوتية السياسية) : فهو ينكر في شدة وسخرية وقوة في البيان فكرة إله ذى ميل أو هوى يتقلب مع ميوله وأهوائه ، ويتبدل مع خططه وأغراضه ، ويريد شيئاً ثم يريد نقيضه أو عكسه أو ضده ، ويثور ويسكن ، ويندم وينتقم ، فكل أولئك وغيره من ضروب الانفعالات ، التى تجعل لله غاية من الغايات ، إنما هو في نظر سبينوزا حديث أساطير وخرافات : ذلك بأن الله الذى ليس لوجوده بداية ولا نهاية ، ليس لأفعاله كذلك علة خارجة عن ذاته تصلر عنها ، ولا غاية غير فائضة من ذاته تنهى إليها . وها هنا يستفيض سبينوزا في نقده لفكرة العلة الغائية ، وقى تجريحه للقائلين بها ممن يزعمون أن لأفعال الله دوافع وعلا فاعلية وأخرى غائية ، مثلها في هذا كمثل أفعال الإنسان ، الأمر الذى يجعلهم يفرقون في الوهم الباطل إذ يجعلون لأفعال الله دوافع شبيهة بدوافع أفعالهم ، وحرية من قبيل حريتهم ، فإذا هم يهذون في الأضاليل ، ويضلون في الأباطيل .

فإذا عرفنا كل ما تقدم ، فقد انتهينا مع سبينوزا إلى التذليل الذى ختم به الجزء الأول من كتابه (علم الأخلاق) ، حيث يصطنع أسلوباً متناً بالجرأة والثقة فيما يتحدث به عن تفسيره لذات الله وطبيعته وصفاته وصلته بالإنسان والعالم ، فإذا هو يفصل المحمل ، ويوضح المشكل ، على وجه تبيين معه أن إلهه هو الوجود كله ، أو هو كل الوجود في كل مراتبه ، وليس ثمة خارج ذاته وصفاته شيء آخر يستحق أن يطلق عليه اسم «الجوهر» ، لا بمعنى أن كل شيء به فحسب ، ولا بمعنى أن كل شيء فيه فحسب ، ولكن بمعنى أن كل شيء هو عينه . إنه العلة الفاعلية (Cause efficiente) لوجود كل

الأشياء وماهيتها ، ولكنه أيضاً العلة المنفيضة (Cause immanente) التي لا تنفصل عن المعلول ، والتي يسكن أو يكمن فيها المعلول ، كما أنه عين الفعلية ، وعين الحياة ، في أسمى وأكمل درجاتهما ، وأوجهاا للشمول الذي لا يخرج عنه أي شيء ، وللفيض الذي يصدر عنه كل شيء .

الجزء الثاني

في طبيعة النفس وأصلها

إذا كان سبينوزا قد عرض في الجزء الأول من كتابه (علم الأخلاق) للطبيعة الطابعة على أنها هي الله ، فهو هنا في الجزء الثاني يعرض للطبيعة المطبوعة على أنها هي الإنسان ، ولهذا نراه ينفها بادية ذي بدء إلى أنه لا يزعم أن يفسر الطبيعة المطبوعة بأسرها أي مكل الأشياء التي لاحصر لها ولا يتناهى عددها ، والتي تفيض ضرورة من صفات الله ، وإنما هو يتناول بهذا التفسير ما عساه أن يوصلنا إلى معرفة النفس الإنسانية وطبيعتها ، وكل ما تمتلئ به من ملكات وأفكار عل أنها هيئات أو أحوال لله من حيث هو جوهر مفكر ، كما أن كل الأجسام إنما هي هيئات أو أحوال لله من حيث هو جوهر ممتد ، ومن هنا لم يشغل العلم الطبيعي إلا حيزاً ضئيلاً عند سبينوزا ، بالقياس إلى ما يشغله هذا العلم عند ديكارت .

وإذا كان ذلك كذلك فكيف ولدت الطبيعة الطابعة الطبيعة المطبوعة ؟ وكيف تولدت الأشياء المتناهية من أحضان الشيء اللامتناهى ؟ الحق أن هذه المسألة أو تلك لا وجود لإحدهما أو لكليهما عند سبينوزا الذي لا ينكر فكرة الخلق فحسب ، بل ينكر فكرة التوليد أياً ما كان أيضاً : ذلك بأنه يرى أن الصفات الإلهية بكل ما لها من هيئات إنما توجد منذ الأزل ، مثلها في هذا كمثل الجوهر الإلهي

إذ هو يوجد منذ الأزل بكل ما له من صفات ، إذ أن الأشياء الجزئية أو الفردية من حيث هي مكونة بواسطة هذه الهيئات ، فهي مساوقة لله الذي له هذه الصفات التي تفيض منها هذه الهيئات ، وإذا كان الله سابقاً عليها ، فليس هذا السبق في الزمان ، ولكنه في الطبيعة والرتبة ، لأنه لا يمكن أن يتصور أن الله كان من غير العالم ، كما لا يمكن أن يتصور أنه كان بدون صفاته وهيئاته .

وينبئ على هذه المقدمات كلها أن كلا من النفس الإنسانية والجسم الإنساني هيئة لصفة من صفات الجوهر الإلهي ، أعنى أن النفس الإنسانية هيئة لصفة الفكر الإلهي ، وأن الجسم الإنساني هيئة لصفة الامتداد الإلهي وقد نظر سبينوزا إلى هاتين الهيئتين وهما النفس الإنسانية من ناحية ، والجسم الإنساني من ناحية أخرى ، على أن بينهما تبادلاً أو توازياً ، كما نظر إلى الصلة بين الأفكار فيما بينها من جهة ، وإلى الصلة بين الأشياء فيما بينها من جهة أخرى ، على أن بينهما مثل هذا التبادل أو التوازي الذي بين النفس والجسم ، وكما نظر بعد هذا كله إلى الإنسان على أنه هيئة مركبة من الفكر والامتداد الإلهيين . ويمكن أن يقال بعبارة أخرى من عبارات سبينوزا نفسه أن النفس فكرة أو سلسلة من الأفكار للفكر الإلهي ، وأن الجسم فكرة للنفس ، والنفس فكرة للجسم تقابل كل منهما الأخرى أو تتوازي كل منهما مع الأخرى . وكل أولئك ينتهى سبينوزا إلى أن ثمة إتساقاً سابقاً (Harmonie préétablie) بين النفس والجسم ، وأن هذا الإتساق تحكمه الضرورة التي هي شرط لا بد منه عند هذا الفيلسوف لكل ما يصدر عن الطبيعة الإلهية . وهنا ينتهى سبينوزا أيضاً إلى أن هذه الصلة الضرورية بين النفس والجسم ، أو بين كل جسم وبين فكرته ، إنما تؤدي إلى أن لكل جسم نفساً ، وأن الطبيعة بأسرها

حية ، وهذا يعنى أيضا أن كل الكائنات التى فى الكون حية ، ولكن على درجات متفاوتة .

وبعد نظرية النفس وصلها بالجسم ، وقف سبينوزا فى الجزء الثانى من كتابه (علم الأخلاق) عند الهيئات المختلفة التى تتألف منها النفس الإنسانية ، مبتدئا بالمعرفة ، وهامنا ننتقل مع هذا الكتاب من علم الوجود (الأنطولوجيا) إلى علم النفس (البسيكولوجيا) الذى يختلف عند هذا الفيلسوف عما هو عليه عند جمهوره الفلاسفة الذين عرضوا لعلم النفس : ذلك لأن سبينوزا إنما يستقى كل عناصر علمه فى النفس من طبيعة الله وصفاته ، بحيث لا يعول على استمداد شئ من المشاهدة الباطنية أو الشعور الإنسانى الذى تقوم به وتدور عليه هذه المشاهدة الباطنية ، إذ أن النفس كما يتصورها سبينوزا ليس لها ملكات ، وإنما كل ما لها هيئات . ويترتب على هذا أن العقل والإرادة والحساسة إنما هى مجرد ألفاظ لا معنى لها ، أو هى محض تجريدات لاغناء فيها ، وأن هيئات الفكر هى وحدها التى لها حقيقة وجودية ما .

أما ما هى هيئات الفكر هذه ، فإن سبينوزا لا يسأل عنها الشعور النفسى ، وإنما هو يسأل فكرة الله التى يستنبط منها درجات المعرفة المختلفة ، أو هيئات المعرفة والشعور نفسه . وإن نظرية المعرفة عند سبينوزا لتبدو لأول وهلة وكأنها تجريبية ، على نحو ما هو الشأن فى نظرية المعرفة عند كل من هوبز Hobbes وجساندى Gassendi . ومهما يكن فى قول سبينوزا من أن الجسم الإنسانى هو فكرة النفس الإنسانية والموضوع الوحيد لها ، من مسحة تجريبية ، إلا أن الجسم الإنسانى هو هيئة من هيئات الامتداد الإلهى ، ومن هنا ينطوى على فكرة الجوهر الإلهى نفسه ، وهذا هو ما يتفرد به سبينوزا ، من دون التجريبيين ، وتمتاز به نظريته فى المعرفة من خصائص

مثالية (idéaliste) ، على الرغم مما يبدو فيها بادية ذى بدء من خصائص تجريبية (Empirique) .

والمعرفة هنا فى الجزء الثانى من كتاب (علم الأخلاق) على درجات ثلاث هى التى أوردها سبينوزا فى رسالته (فى إصلاح العقل) على أنها أربع ، وقد استحالت هذه الدرجات الأربع إلى ثلاث لأن الدرجتين الأوليين توحدتا فى درجة واحدة هى درجة الأفكار الجزئية غير التامة (inadéquates) الملتبسة (confuses) ، والفكرة غير التامة هى التى لا تساوى موضوعها ، على حين أن الفكرة التامة (adéquate) هى التى تساوى موضوعها . وتمتاز الفكرة التامة بأنها هى وحدها الواضحة وضوحاً كاملاً ، والصادقة صدقاً تاماً ، والحقيقية حقاً ، واليقينية يقيناً مطلقاً (vraie) : فالمعرفة الآتية عن طريق الحواس والخيلة معرفة غير تامة ، على حين أن معرفة الله ليس فيها فكرة غير تامة البتة ، ومن هنا كان الفرق بين أفكار الله وبين أفكار الإنسان فى أن أفكار الله كلها تامة على حين أن بعض أفكار الإنسان غير تامة ، ومن هنا يأتى أو يقع الخطأ فى المعرفة الإنسانية ، هذا الخطأ الذى يعرفه سبينوزا بأنه ليس إلا ضرباً من الحرمان من المعرفة ، أو الإغراق فى الجهل بمقتات الأشياء وعلاها الحقيقية :

وإذا كانت المعرفة الآتية عن طريق الحواس والخيلة معرفة ظنية ملبسة ناقصة فإن المعرفة الحاصلة فى العقل أو المحصلة بالعقل معرفة يقينية واضحة كاملة . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الحواس والخيلة ترينا الأشياء بعين الحدوث والإمكان (contingence) ، على حين أن العقل يريناها بعين الوجوب والضرورة (nécessité) والدعومة (éternité) ، وهذه العين من شأنها أن تلبس الأشياء بصورة الحق والصدق ، على حين أن تلك العين من شأنها أن تلبس الأشياء بصورة الخطأ

والباطل . ولهذا يتعين على النفس التي تريد أن تخلص من اللبس والخطأ ، أن تعمل على الإنسلاخ من نطاق الجزئى ، وأن تسمو إلى آفاق الكلى . وها هنا تقين الدرجتان الأوليان للمعرفة : الدرجة الأولى وهى المعرفة الحسية ، والدرجة الثانية وهى المعرفة العقلية إحداهما تقف عند الجزئى الخاص ، والأخرى تتجاوز هذا الجزئى الخاص إلى الكلى العام .

على أن الوصول إلى الكلى العام إنما هو بطريقتين : أحدهما طريق الاستدلال أو التعميم غير المباشر أو بالواسطة (mediate) الذى يتخذ نقطة بدئه من المشاهدة ، والآخر طريق الحدس (Intuition) أو التعميم المباشر أو بلا واسطة (Immediate) ، وهذا الضرب الأخير من ضروب المعرفة هو الدرجة الثالثة من درجاتها ، وهى أكمل الدرجات جميعاً ، والنفس التى تصل إليها هى أكمل النفوس جميعاً ، إذ ترى كما لو كانت ترى بعين الإشراف (Illumination) ، ترى فى كل جسم الامتداد الإلهى ، وترى فى كل فكرة الفكر الإلهى ، ترى فى كل صفة من الصفات الجوهر اللامتناهى الذى هو عين ذات الله ، ترى هذا كله على هذا الوجه فإذا هى فيما ترى وتتأمل من الجوهر الإلهى تميز معرفتها بمعرفة العقل اللامتناهى وهو عقل الله ذاته (علم الأخلاق : ج ٢ ، مطلب ٤٤ - ٤٦) . وكما أن هذه الدرجة هى أعلى درجات المعرفة ، فهى كذلك أسمى مراتب الفضيلة والسعادة ، وذلك على الوجه الذى سنتبينه مع سبينوزا عندما نعرض لمذهبه الأخلاق فى الجزئين الرابع والخامس من كتابه (علم الأخلاق) . وهكذا نرى مما يقدمه سبينوزا من نظريته فى المعرفة أن النفس الإنسانية ، وقد اتخذت موضوع معرفتها من جوهر الله أو ذاته ، تستطيع أن تسمو ، وأن تصل إلى هذه الدرجة العليا من المعرفة : لأن الجسم الذى تتسأثر به وتؤثر فيه وهو موضوع فعلها

وانفعالها ، إنما يعبر عن ذات الله . وهكذا نرى أيضاً أن أخص خصائص نظرية المعرفة السبينوزية هو أنها نظرية لا تتخذ محوراً الرئيسى من الأنا الإنسانى (Le moi) ، بل من الفكر الإلهى اللامتناهى ، إذ ليست النفس الإنسانية هى التى تروى وتفكر ، وتعرف وتدبر ، وإنما الله وحده هو الذى يروى ويفكر ، ويعرف ويدبر فى هذه النفس الإنسانية أو تلك .

ويميز سبينوزا بعد هذا كله بين الفعل (action = agir) وبين الانفعال (Passion = Pâtir) ولكنه يحصر الفرق بينهما فى الوضوح واللبس اللذين يتفاوتان قوة وضعفاً فى معرفتنا بعلم أفعالنا وانفعالاتنا : فالنفس تكون فاعلة حيناً تتصور بوضوح ما ينتج عن طبيعتها ، وهى تكون منفعة عندما تعرف هذه العلل فى لبس ، إذ أن كل الأفعال تصدر عن أفكار تامة واضحة ، على حين أن كل الانفعالات تصدر عن أفكار غير تامة مليسة . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن النفس فى الفعل تكون مسيرة بالضرورة التابعة من طبيعتها ، على حين أنها فى الانفعال تكون مسيرة بالضرورة التابعة من الطبيعة الخارجية ، ولكنها على الحالين مسيرة بالضرورة أبداً . ومن هنا كانت نظرية سبينوزا إلى إيمان الناس بالحرية على أنه ليس إلا وهماً من الأوهام الباطلة الشائعة ، ولأنه لوهم قائم على الجهل بالأسباب والدوافع الحقيقية ، وراجع إلى العلم علماً ناقصاً غير واضح بهذه الأسباب .

وفى نهاية الجزء الثانى من كتاب سبينوزا فى (علم الأخلاق) ، نراه يحتفى احتفاءً حاسياً له روعته بنتائج مذهبه الأخلاقى لاسيما فيما يتعلق بالفضيلة والسعادة القصوى من ناحية ، والسكينة والطمأنينة العليا من ناحية أخرى . ذلك بأنه يذهب إلى أن

دوام افتقارنا المطلق إلى الله وإلى ضرورة الأشياء ، من شأنه أن يجعلنا نضع معه السعادة القصوى والبهجة العظمى في معرفة الله ، وثواب الفضيلة في الفضيلة نفسها ، كما يجعلنا نقبل الحسن والسيئ من الحظ ، ويطهرنا من الشتان والحسد لغيرنا ، والازدراء والاستهانة بغيرنا ، ويعلمنا أن تنفع بما لدينا وأن نكون عوناً لغيرنا . وهذه الثمرات الياقة الرائعة لمذهب سبينوزا في الأخلاق هي التي جد في تغذيتها وتنميتها في الأجزاء التالية من هذا الكتاب على وجه نظر منه إلى فلسفته ، فإذا هو يرى أنها هي الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى الفضيلة والسعادة .

الجزء الثالث

في أصل الانفعالات وطبيعتها

استهل سبينوزا الجزء الثالث من كتابه (علم الأخلاق) بتمهيد قدمه بين يدي دراسته لأصل الانفعالات وطبيعتها ، فصرح في هذا التمهيد بادئ ذي بدء بأنه سيصطنع في هذه الدراسة نفس المنهج الذي اصطنعه في دراسة الله والنفس الإنسانية ، أي أنه سيدرس انفعالات الناس وردائلهم وحماقتهم على نحو ما تدرس الخطوط والسطوح والأحجام ، لأن تلك الأشياء ليست أقل حظاً من الخصائص الطبيعية من هذه ، ولا هي أقل في خضوعها لقوانين الكون العامة من بقية الأشياء . وها هنا نرى سبينوزا يعيب على الفلاسفة الذين عرضوا من قبله للانفعالات ، أنهم جعلوا من الإنسان دولة في داخل الدولة ، ونظروا إليه على أنه من القدرة على قهر الانفعالات بحيث يصبح من شأن الإنسان وهو هذا الكائن الوهمي أن يخل بنظام الكون ، فضلاً عن أنه في نظرهم كأنه ليس جزءاً من هذا الكون . وفي رأى سبينوزا أنه مهما كان من بجال وروعة فيما كتبه أولئك الفلاسفة

عن الهيئة التي تكون عليها الحياة المثلى ، إلا أن أحداً منهم لم يحدد الطبيعة الصحيحة للانفعالات ، ولا ماهذه الانفعالات من سلطان على النفس ، ولا ماهذه النفس من سلطان على تلك الانفعالات ، ومن ثم كانت شكواتنا مما عليه حالنا ، وكانت كراهية الناس وازدراؤهم ، وكان فوق هذا وذاك هذا الدم الرائع في بلاغته الذي وجه إلى النفس الإنسانية على أنها قاصرة عاجزة ، كأن هناك رذيلة مافى الطبيعة ، وكما لو لم يكن كل شيء داخلاً سواء بسواء في النظام الكلي للكون ، ولأرجاعاً في إيجاداً إلى قوانين ضرورية .

وبعد هذا التمهيد أخذ سبينوزا في عرض تعريفاته وبديهياته ومسلّماته ومطالبه وبراهينه ونتائجه التي هي جواع العناصر التي تتألف منها دراسته لأصل الانفعالات وطبيعتها : فهو قد عرف الانفعال بأنه يعنى به تغيرات الجسم التي بها تريد أو تنقص قوة الفعل في الجسم ، فلما أن تكون عوناً ، ولما أن تكون عائقاً ، كما يعنى به في الوقت نفسه أيضاً الأفكار المتعلقة بهذه التغيرات (علم الأخلاق : ج ٣ ، تعريف ٣) . وهذا يعنى بعبارة أخرى من عبارات سبينوزا نفسه أننا لو استطعنا أن نكون العلة التامة لهذه التغيرات لكان معنى الانفعال الذي يعنيه هو أنه هو الفعل ، وإلا لكان هو الانفعال (علم الأخلاق : ج ٣ ، شرح) . ومن هنا يمكن أن يقال مع سبينوزا أن الانفعال هو الفكرة الملبسة أو هو هيئة من هيئات الفكر تتمثل في الجسم أو في بعض أجزائه ، أو هو قوة من قوى الوجود ، تزيد أو تنقص عما كان لها من قبل .

أما أصل الانفعال فإن سبينوزا قد استطاع أن يصل إليه ، فإذا أصل الانفعالات جميعاً عنده ، ليس في الجسم ، ولا في الأعراض الخارجية ، بل هو في جوهر النفس عينه ، وبهذا امتاز سبينوزا عن ديكرات . أما ما هو هذا الأصل أو المصدر الذي

تصلر عنه وترد إليه كل الانفعالات ، فهو عند سينوزا الطلب أو الزوع أو الرغبة (Le désir) . وهذا يقين إذا لاحظنا معه أن في النفس الإنسانية همة (effort) أساسية وجوهرية تظل دائبة بها إلى غير حد على وجودها الذي هو عين جوهرها ، وأنه إذا كانت النفس هيئة صادرة عن القوة الإلهية اللامتناهية ، فهي لا تنقطع عن أن تفعل فعلها فتبذل همها أبداً حتى تحفظ وجودها وتنمي على الدوام ضد كل العلل الخارجية ، وهذه الهمة هي الطلب الذي هو أصل في كل الانفعالات .

والانفعالات عند سينوزا أنواع : منها انفعالات أولية ، ومنها انفعالات ثانوية : فأما الانفعالات الأولية فهي الطلب (Le désir) ، والفرح (La joie) ، والحزن (La tristesse) ، وهذه الانفعالات الثلاثة هي التي تتولد منها كل الانفعالات الأخرى (علم الأخلاق : ٣ ، مطلب ١١ ، شرح) . ويشرح سينوزا معنى الطلب فيقول إن الهمة إذا كانت متعلقة بالنفس وحدها فهي تسمى عندئذ إرادة (Volonté) ، وإذا كانت متعلقة بالنفس والجسم جميعاً فهي تسمى عندئذ نزوعاً أو ميلاً (appétit) ، وهذا النزوع أو الميل ليس إلا ماهية الإنسان التي من طبيعتها أن يصدر عنها بالضرورة ما يصلح لحفظ بقاء الإنسان ، ولهذا كان متعيناً على كل إنسان أن يبذل همه . على أنه ليس ثمة فرق ما بين الطلب (désir) والنزوع (appétit) ، إلا أن الطلب متعلق عامة بأفراد الإنسان من حيث أن لهم شعوراً بنزعاتهم ؛ ومن هنا يمكن أن يعرف الطلب بأنه هو النزوع مع شعور الإنسان بذاته (علم الأخلاق : ٣ ، مطلب ٩ ، شرح) . ولما كانت النفس خاضعة لتغيرات كبيرة ، وذلك إذ تكون متفعلة (passive) فتنتقل إلى كمال أكثر حيناً ، وإلى كمال أقل حيناً آخر ، فإن هذه الانفعالات هي التي تفسر لنا لانفعال الفرح والحزن . وبناء على

هذا يعرف سينوزا الفرح بأنه انفعال تنتقل به النفس إلى كمال أعظم ، كما يعرف الحزن بأنه انفعال تنتقل به النفس إلى كمال أقل ، وكما يطلق على انفعال الفرح إذ يتعلق بالنفس والجسم اسم البسط أو المرح (chatouillement = Gaieté) وعلى انفعال الحزن اسم القبط أو الكآبة (mélancolie) (علم الأخلاق : ٣ ، مطلب ١١ ، شرح) .

وأما الانفعالات الثانوية فهي ألوان متنوعة للانفعالات الأولية ، وهي تنوعات لها ومشتقات منها ، الأمر الذي يمكن أن نتيه في وضوح وجلاء إذا وقفنا مع سينوزا عند بعض الأمثلة التي تظهرنا على أن كل الانفعالات إنما ترجع إلى أصول أولية هي انفعالات الطلب والفرح والحزن : فالحب والكراهية ليسا انفعالين أوليين ، ولكنهما انفعالان مشتقان من انفعال الفرح والحزن ، بمعنى أنك إذا أضفت إلى كل من الفرح والحزن معرفة العلل التي تولدهما ، فقد حصل لك عندئذ انفعال الحب وانفعال الكراهية (علم الأخلاق : ٣ ، مطلب ١٣ ، شرح) والرجاء ليس إلا فرحاً قد يتحقق وقد لا يتحقق ، بمعنى أنه وليد صورة لشيء موجود في الماضي أوفى المستقبل ، وليس تحققه يقينياً ؛ والخوف على العكس من هذا ، فهو حزن قد يتحقق وقد لا يتحقق ، وهو انفعال ناشئ من صورة لشقاء ليس يقينياً ؛ وأنت إذا أبدلت على أي وجه من الوجوه الشك باليقين بدلا من الرجاء أو الخوف ، فهناك يحصل لك الأمن (Sécurité) أو القنوط (désespoir) ، والندم (repentir) هو شعور بالحزن مقرون بفكرة فعل ماضٍ يخجل لنا أننا أنجزناه بجرية ؛ والغرور أو الخجل هما الفرح أو الحزن وقد ولدتهما فكرتا الاستحسان أو الاستباح من جانب الآخرين (علم الأخلاق : ٣ ، تذييل) ؛ والحسد (L'envie) هو الكراهية التي تستولى على الإنسان فإذا هو يحزن لسعادة الآخرين

ويفرح لشقايمهم ؟ والرحمة (La miséricorde) على العكس من هذا هي الحب الذي يستولى على الإنسان فإذا هو يفرح لسعادة الآخرين ، ويحزن لشقايمهم ، والتواضع (L'Humilité) هو الشعور بالحزن لدى الإنسان الذي يتأمل عجزه وضعفه .

ولا يقف سبينوزا عند هذا الحد من تصنيف الانفعالات وتعريفها ، بل هو قد وقف أيضاً عند تحليل التعاطف وتعليله وقفة لعله كان فيها أسبق من آدم سميث Adam Smith إلى وضع قوانين التعاطف ودراستها دراسة دقيقة : فها هنا يصوغ سبينوزا مبدأ التعاطف على الوجه التالي : « إننا نجد في أن نفعل كل الأشياء التي نخيل لنا أن الناس ينظرون إليها بفرح ، وإننا نكره الأشياء التي نعرف أنها تستلزم كراهيتهم » (علم الأخلاق : ج ٣ ، مطلب ٢٩) : وها هنا أيضاً يلاحظ سبينوزا أن مجال التعاطف أوسع من هذا نطاقاً ، وذلك إذ يقول إن كل شيء تماثل طبيعته طبيعتنا إنما يجعلنا نستشعر له إلى حد ما تأثيراً شبيهاً بذلك التأثير الذي نرى أننا نستشعره فيه (علم الأخلاق : ج ٣ ، مطلب ٢٧) ؛ ومن هنا كان الجهد الذي تبذله لكي يجب الآخرون ما نحب ، ويكرهوا ما نكره ؛ ومن هنا أيضاً لم يكن الفرح بزوال الشيء المكروه يمحى دون أن تشوبه شائبة من حزن .^٤

الجزء الرابع

في عبودية الإنسان

أولاً في قوى الانفعالات

بعد أن فرغ سبينوزا من دراسة الانفعالات من حيث هي في ذاتها على الوجه الذي رأينا معه في الجزء الثالث من كتابه (علم الأخلاق) ، نراه في الجزءين الرابع والخامس يعرض لهذه الانفعالات

من حيث علاقتها بسعادة الإنسان وكناله : فعلام تشتمل عبودية الإنسان وحرية بالنسبة إلى الانفعالات ؟ وما هو الخير والشر ؟ وما هي الانفعالات المحمودة والانفعالات المذمومة ؟ وما هي سبيل الوصول إلى السعادة الحقيقية ، وإلى الحياة الأبدية ؟ كل أولئك موضوعات يتألف منها الجزءان الأخيران من كتاب (علم الأخلاق) ، وهما اللذان يورد المؤلف أحدهما بعنوان (عبودية الإنسان) ، ويورد الآخر بعنوان (حرية الإنسان) ، وكلاهما مرآة صادقة يتجلى على صفحتها المذهب الأخلاقي لسبينوزا .

ولعل أول ما يظهرنا عليه سبينوزا هو سلطان الإنسان بعقله على الانفعالات من ناحية ، وسلطان الانفعالات على الإنسان بنفسه ، وعلى القوة التي لا تنهاى في استعلائها علينا ، وهي قوة العال الخارجي التي تولد فينا هذه الانفعالات من ناحية أخرى . أما كيف كان ذلك كذلك ، فهذا ما نتبينه مع سبينوزا هنا أولاً في الجزء الرابع ، ثم بعد ذلك في الجزء الخامس : فإذا كان الإنسان جزءاً بسيطاً من الطبيعة ، مفتقراً إلى كل الأجزاء الأخرى ، فانه لا يمكن أن يكون إلا علة جزئية غير تامة للتغيرات التي تعرض له (علم الأخلاق : ج ٤ ، مطلب ٢ ، ٣ ، ٤) . ولكي يكون الإنسان خلواً من كل طلب أو رغبة حتى يكون فارغاً من كل انفعال ، فلا بد من أن تكون أفكاره كلها تامة ، ومن أن يكون هو لامتناهياً مثل الله حتى يكون حراً كذلك (علم الأخلاق : ج ٥ ، مطلب ١٧) . ولكن الحقيقة هي أن الإنسان مقهور ضرورةً بالانفعالات ، وأنه من حيث هو كذلك فهو إنما يتبع القاعدة العامة للطبيعة على قدر ما يتطلبها النظام الكلي للأشياء (علم الأخلاق : ج ٤ ، مطلب ٥ ، نتيجة ٢) . على أن الانفعالات ، وإن كانت قاهرة للإنسان من وجه ، إلا أنها مقهورة من

وجه آخر : يقهر بعضها بعضاً ، ولا ينتقهر أحدها إلا أن يكون الإنفعال القاهر له أقوى منه . ولا تكفى معرفة الخير والشر لمنع أى انفعال من الوقوع ، إلا أن تكون هذه المعرفة بالخير والشر انفعالا متولداً من الشعور بالفرح أو الحزن (علم الأخلاق : ج ١ ، مطلب ١٤) . والصراع الذي ينتهى بهذا الإنفعال إلى القهر ، وبذلك الإنفعال إلى الإنقهار ، إنما هو فى رأى سبينوزا صراع بين قوتين مقلودتين حيث تستلزم ضرورة إحداها على الأخرى فى هذا الصراع ، فاذا إحداها قاهرة ، والأخرى مقهورة .

ومحصى سبينوزا بعد هذه الأحوال أو الظروف الرئيسية التى من شأنها أن تزيد أو تنقص فى قوة الإنفعال . ولما كانت الأشياء متساوية ، كان التفاوت بينها بنسبة اتصالها بالإنفعالات التى تتفاوت قوة وضعفاً : ذلك بأن الإنفعال الذى تمثل لنا الخيلة الشئ المتعلق به كأنه حاضر إنما هو انفعال أقوى من هذا الإنفعال الآخر الذى تمثل لنا الخيلة الشئ المتعلق به كأنه ماض . وكذلك الشئ الذى نتصوره على أنه ضرورى إنما يثير فينا انفعالا أقوى مما يثيره شئ ممكن أو حادث (Contingent) ، لأن خيلتنا لا تمثل لنا شيئاً من شأنه أن يعزلها عن الوجود . هذا فيما يتعلق بمعرفة الشئ الحاضر والماضى ، أما إذا كانت هذه المعرفة تتعلق بشئ فى المستقبل ، فسرعان ما يضيق عليها الخناق فى سر ، وذلك بحكم الرغبة فى خير حاضر . وعلى هذا النحو تكون الكيفية التى غالباً ما تسيطر بها أسوأ الإنفعالات على معرفة الخير والشر ، ومن ثم نستحيل مشاهدة الشعور الكلى (Conscience universelle) مشاهدة مواتية للحرية ، إلى قهر ضرورى يقع من انفعال أقوى على انفعال أضعف ، وتلك هى مملكة الإنفعالات وقانونها كما يتصورها وبصورهما سبينوزا . وها هنا فى هذه المملكة وفى نظامها ، تتبين أسباب الزعزعة والعجز لدى الناس فيما

يقصرون دونه من اتباع قواعد العقل . أما ما هى قواعد العقل هذه ، وما هى الإنفعالات التى تساير أو تنافر هذه القواعد ، فذلك ما ننتبينه مع سبينوزا من خلال علم الأخلاق .

على أن نظرية المعرفة عند سبينوزا لا تبدو من وجه واحد ، وإنما هى تبدو من وجه حليفة للمذهب التجريبي (L'empirisme) ، وتبدو من وجه آخر ريبية للمذهب المثالى (L'idéalisme) : فهأنا وها هنا نخيل لنا ، ونحن نقرأ الجزء الأخير من كتاب سبينوزا فى (علم الأخلاق) ، أن المتحدث هو هوبز تارة ، ومالبرانش تارة أخرى ، وأبيقورس طوراً ، ومؤلف زاهد أطواراً ، وكل أولئك أوجه من التناقض الذى يظهر عند سبينوزا ويمكن أن نرده معه إلى أصوله الحقيقية فى مذهبه الأخلاقى ، كما نبينه فيما يلى :

يرى سبينوزا أننا لكى نتبع العقل ، فليس من الضروري أن نقف من أنفسنا موقف الحرب لأنفسنا ، لأن العقل لا يأمرنا بشئ غير ملائم لطبيعتنا : فحينما لأنفسنا ، وسعينا وراء ما هو نافع حقاً ، وبذلنا ما نبذل من جهد حتى نحفظ وجودنا علينا ما دام لنا هذا الوجود ، والجهد فى طلب الخير والنفرة من الشر على الجملة ، كل أولئك يأمرنا به العقل . ويعرف سبينوزا الخير على نحو ما يعرفه هوبز بأنه كل مانع عننا من الشر يقبلاً أنه لا بد من أن يكون نافعاً لنا ، كما يعرف الشر بأنه هو الذى يحول دون الخير . وبعبارة أخرى يقال مع سبينوزا إن خير الإنسان هو كل ما ينفع فى حفظ وجوده عليه ، أو هو كل ما يزيد فى قدرته على الفعل ، كما يقال معه أيضاً إن شر الإنسان هو كل ما يضاد حفظ وجوده عليه ، أو هو كل ما ينقص من قدرته على الفعل .

والعقل لا يلزم الإنسان بأن يحفظ وجوده عليه فحسب ، بل هو يلزمه أيضاً بالاحتفاظ على نفسه

أن يصلح لها من قواعد ؟ الحق أنه ليس ثمة أخلاق بالمعنى الحقيقي ، ولا ثواب أو عقاب ، إلا أن يكون هناك هذا العنصر الجوهرى وهو عنصر الحرية . والحق أيضاً أن سلطان النفس على الإنفعالات ليس أقل خضوعاً للضرورة من سلطان الإنفعالات على النفس ، مع هذا الفارق وهو أن الضرورة فى سلطان النفس على الإنفعالات إنما هى ضرورة داخلية تابعة من ذات النفس وليست خارجة عنها .

فإذا عرفنا هذا كله فى وضوح وجلاء ، فما نحن أولاء نصل مع كتاب سينيوزا فى (علم الأخلاق) إلى نهاية الجزء الرابع منه ، حيث يعطينا صورة رائعة للإنسان الحر مطابقة لمبادئه : فمن هذه الصورة نتبين أن هذا الذى يتقاد للإنفعالات إنما هو الإنسان الضعيف الشقى المسترق ، وأن هذا الذى ينصت إلى صوت العقل إنما هو الإنسان القوي ، الإنسان السعيد ، الإنسان الحر : أولها يفعل سواء أراد أو لم يرد دون أن يعرف ما يفعل ، وثانيهما لا يطاوع إلا نفسه ، ولا يفعل شيئاً إلا أن يكون عارفاً بما هو خير وأفضل حتى يفعله فى الحياة ، وعالمًا بما يتطلبه هو نفسه أكثر مما يكون عالمًا بما يتطلبه غيره . إن الإنسان الحر ، أو الإنسان الذى يحيا على مقتضى العقل ، إنما يكون بمنجاة من القلق والخوف ، ولا يتفكر فى شيء أقل مما لا يتفكر فى الموت ، لأنه لا يتفكر إلا فى أن يحيا ، وأن يعمل ، وأن يحافظ على وجوده ، وفقاً لقاعدة مصلحته الخاصة ، إذ الحكمة هى — كما يقول سينيوزا معارضاً لأفلاطون — هى تأمل للحياة لا للموت . إن هذا الإنسان الحر حقاً يعرف كيف يتعاقب فيه الإقدام والخوف سواء بسواء ، كما أنه يعرف كيف يتجنب أو يتلمس مواطن الصراع بروح حضورها لديه فى الحالىين سواء . إنه يأخذ نفسه بأن تخلص نفسه إلى اسداء الفضل وأداء الخير

إلا من أجل نفسه ، وأن يصطنع فى هذه المحافظة كل الوسائل الممكنة : فكلمة عمل الإنسان على حفظ وجوده وإنمائه ، كان إنساناً أفضل مما كان ، لأنه أصبح وله من القدرة والكمال حظ أوفر مما كان له ، وكلمة أهل الإنسان عنايته بحفظ بقاءه ، كان نصيبه من العجز أكثر : لأنه لا يستطيع أن يقصر فى هذه العناية إلا إذا كان للإنفعالات وللفعل الأسباب الخارجية عليه سلطان وقهر . وترجع أفضلية الإنسان فى حاله الأولى عنه فى حاله الثانية ، إلى ما يعتقده سينيوزا من أن الجهد الذى تدأب النفس على بذله فى حفظ الوجود على صاحبها هو الفضيلة الأولى والعليا التى لا يمكن أن تتصور فضيلة أخرى قبلها أو أعلى منها (علم الأخلاق : ج ٤ ، مطلب ٢٢) .

ومهما يكن من أمر الطابع الأبيقورى الذى يبدو على مذهب سينيوزا الأخلاقى ، فإن الذى لا شك فيه هو هذه الآلة الكبرى التى تتجلى فيها نتيجته العليا وهى هذه النتيجة القائمة على مبدأ محافظة الإنسان على نفسه من أجل نفسه ووحدة الخير مع مصلحته الخاصة . أما هذه الآلة الكبرى فإنها تتمثل فى التأمل فى الله وفى حبه : ذلك بأن الإنسان من حيث هو فكرة لله ومن حيث أن الفكر هو جوهره ، وأنه لا بد له من أن يأخذ نفسه بقواعد العقل ، فقد ترتب على هذا كله أن يكون الفكر هو ما ينبغى أن يحب فيه ، وأن يكون هذا الفكر هو ما ينبغى أن تعمل كل جهوده على حفظه وإنمائه .

وإذا كان ذلك كذلك ، فكيف يتهيأ للنفس إذن أن تكبح جماح الانفعالات ، وألا تستجيب لما حتى تلبى دعوة العقل ؟ وإذا كانت النفس خاضعة بالضرورة لسلطان الإنفعالات فكيف يتهيأ لها إذن أن تخلص من هذه الإنفعالات ، وأن تتحرر من رقها ؟ وإذا كانت النفس بخلوا من كل حرية ، فماذا عسى

إلى الجهال حتى يكون بآمن من بغضهم ، ولا يكون مذعناً لرغباتهم الجاحمة . إنه يعمل بإيمان واسع دائماً ، حتى يحفظ وجوده . إنه لا يلجأ إلى الغدر لأنه لا يطاوع إلا العقل الذى لا يبدل على الغدر أبداً ، ولو قد كان العقل دليلاً على الغدر ، وكان الإنسان متبعاً للعقل ، لترتب على ذلك أن يكون الإنسان دليلاً لغيره على طريق الغدر ، وهذا محال : لأن ذلك إنما يعنى أن الإنسان لا يستطيع أن يوحد قوى أشباهه ، ولا أن يوجه جهودهم إلى الخير إلا عن طريق الغدر ، وأنه لن يكون عندئذ ثمة شئ حق هو شركة بينه وبينهم . وإن هذا الإنسان الحر هو هذا الذى يشعر فى حياته الاجتماعية فى ظل القانون العام بأنه أكثر حرية مما لو كان فى حياته الفردية منعزلاً عن غيره لا يصدع إلا بأمر نفسه ، وهامنا فى حياة اجتماعية كذلك لا يكون الإنسان الشاعر بحريته على هذا الوجه مطاوعاً للقانون عن خوف ، ولكن عن ذات عقله ، وهامنا أيضاً تراه فى دأبه على حفظ وجوده على مقتضى العقل لا يعمل إلا وفقاً للقاعدة العامة وتبعاً للمنفعة العامة .

وينتهى هذا كله بسينوزا إلى نهاية قوامها حياة عقلية آمنة من ناحية ، وحياة روحية وادعة من ناحية أخرى ، وهما هاتان الحياتان اللتان تجدهما النفس الإنسانية فى ظل الحرية قائمة على دعائم من فكرته الرئيسية وهى أن كل شئ إنما يلزم عن ضرورة الطبيعة الإلهية ، وتلك لعمري فكرة تجد النفس بين أحضانها سكينتها وطمأنينتها ، إذ ماذا عسى أن يطمح إليه العقل ، أو تصبو إليه الروح إلا أن يكون ما يلائم النظام الضرورى للأشياء ! وهذا يعنى بعبارة أخرى من عبارات سينوزا نفسه أن خير جزء فينا ينبغى أن

يكون موافقاً للطبيعة (علم الأخلاق : ح ٤ ، مطلب ٦٧ - ٧٣ ، تذييل) ، وإذا كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه أن الغاية القصوى التى يرى سينوزا أن مذهب الأخلاق ينتهى إلى تحقيقها إنما هى أمن النفس الذى تحصل عليه هذه النفس بتأمل ما هو ضرورى أزلى أبدي ، وبمعرفة الوحدة الذاتية التى بين أنفسنا الجزئية وبين الضرورة الكلية للأشياء التى ليست فى حقيقتها إلا هيئات للطبيعة الإلهية .

الجزء الخامس

فى قوة العقل

أو

فى حرية الإنسان

لعل أول ما يلاحظه المتأمل فى الجزء الخامس من كتاب سينوزا (علم الأخلاق) ، هو أنه يفصل فى هذا الجزء ما أجمله أو أشار إليه فى الأجزاء الأربعة بصفة عامة وفى الجزء الرابع بصفة خاصة : فهو يبسط القول فى الإبانة فى هذا الجزء الخامس عن الحقيقة والأمن والسعادة وأين النفس الإنسانية من هذا كله ، أو أين هذا كله من النفس الإنسانية . كما يتحدث مسهباً فى استكناه حب الإنسان لنفسه من ناحية ، وحب الإنسان لغيره منطقياً على حبه لنفسه ، وعلى مبدأ محافظة الإنسان على نفسه من ناحية أخرى ، وهو يعرض بعد هذا كله لوحدة حب الإنسان لله ، وحب الله للإنسان ، وللانفعالات المحمودة والانفعالات المردولة كما يصور الإنسان وقد تحرر من ربة الانفعالات ، ويستمتع ما ينبغى أن يتوفر فيه من شروط تكفل له الخلود أو الحياة فيما هو أزلى ومع ما هو أبدي ، يرى سينوزا أن المعرفة وحدها لا الحرية هى

الشيء تجعل للنفس بغض السلطان على الإنفعالات ،
وأن العقل وحده هو القوة التي يتصرف بها الإنسان
تصرفاً يمكنه من كبح جماح إنفعالاته (علم الأخلاق :
ج ٥ ، مطلب ٤) : ومعنى هذا أنه على قدر معرفتنا
بالإنفعال ، يكون حظ النفس من هذا الإنفعال ،
أى أنه كلما كانت معرفتنا بالإنفعال على وجه أحسن
كانت النفس فاعلة لامتعة . ولما كان كل إنفعال
إنما هو فكرة لميل من ميول الجسم ، وكان منطقياً
على شيء مشترك عام يمكن أن يصبح موضوعاً لفكرة
تامة ، فقد ترتب على ذلك أن أصبح كل إنفعال قابلاً
لأن يستحيل إلى فكرة واضحة متميزة ، وبهذا ، أعنى
مع سبينوزا أننا بمعرفتنا لأنفسنا معرفة مطردة في وضوحها
نستطيع أن نتمكن من الإقلال من شأن الإنفعالات ،
وهذا هو ما ينبغي أن نصبو إليه ، ونعمل عليه ،
بحيث تستحيل أفكارنا غير التامة إلى أفكار تامة ،
وهناك تتحول النفس عن الإنفعال الذي يعمل
عمله فيها إلى الشيء نفسه الذي ينبغي على النفس أن
تعمل الفكر فيه بحيث تتركه في وضوح وتميز ،
وهناك ستجد عند هذا الشيء سكينتها الكاملة . ويتبين
تفاوت الإنفعالات في القوة والضعف بتفاوت المعارف
والأفكار في التمام والنقص ، إذا لاحظنا مع سبينوزا أنه
كثيراً ما يشتد بنا إنفعال الحزن لفقدان شيء ما قد إقنعنا
بأنه ليس ثمة لدينا وسيلة ما للمحافظة عليه ، وأنه قليلاً
ما يكون حظنا من هذا الإنفعال ، وذلك بالقياس إلى
كل ما نتركه ونحكم عليه بأنه طبعى وضرورى (علم
الأخلاق : ج ٥ ، مطلب ٦) . ومعنى هذا كله
أن كلا من المنطق وعلم النفس لدى سبينوزا ، إنما
يقوم على قاعدة أساسية واحدة : هى تلك التي
يعمل بها الإنسان على تحويل أفكاره غير التامة

الملبسة إلى أفكار تامة حقاً .
ومن شأن الإنفعالات أن تولد في النفس آلاماً
وأحزاناً واضطرابات من قبيل ما يقع في الخوف
والقلق واليأس ، وذلك عندما تتعلق النفس بأشياء
حادثه زائلة فانية لا تثبت أن تقع لها حتى تغت
وتبين عنها . ولكن النفس وقد تسامت عن هذه
الأشياء العارضة ، وارتقت إلى الأشياء الدائمة ،
وإلى الأزلية ، وإلى الله ذاته ، فإنها حين ذاك لن
تتعلق إلا بالأزلى الباقي على قدر إعراضها عن الحادث
الفانى ، ومن هنا قال سبينوزا أن تصور الأشياء
على أنها أزلية ، إنما هو تصور لها في صلتها بالله ،
وقال أيضاً : « إن نفوسنا من حيث هى تعرف
أجسامها وذواتها في ظل ما تضيفه الأزلية عليها ،
إنما تحصل عندئذ على قية معرفة الله ، فإذا هى
تعرف أنها في الله ، وأنها متصورة بالله » (علم
الأخلاق : ج ٥ ، مطلب ٣٠) . والنفس في ارتفاعها
إلى هذه المرتبة العليا من المعرفة ، إنما تصل إلى هذه
النسوة التي تتأمل منها في كل شيء ، فإذا هى قد
تأملت فيه ذات الله الأزلية اللامتناهية ، وإذا هذا
التأمل يصبح منها بمثابة المعين الذى لا ينضب ،
ولا يفيض ما يمتلأ به ويفيض منه من أمن وسكينة
وسعادة . ومن ثم كانت معرفة الله التي لا يتصور
أى شيء إلا بها ، وكان الحب العقلى الذى يقارن
هذه المعرفة ، هما الغاية القصوى والخير الأسمى
للنفس الإنسانية ، ولا سبيل إلى أن يوجد خارج
هذا الحب ولا على أى وجه من الوجوه أمن كامل ،
أو سعادة حقيقية ، أو حرية إنسانية (علم الأخلاق :
ج ٤ ، مطلب ٢٨ ، ج ٥ ، مطلب ٢٧) .
على أن مبدأ محافظة الإنسان على نفسه ودأبه على

حفظ وجوده على نفسه من أجل نفسه ، ليس عند سينوزا مصدراً يستخلص منه حب الله فحسب ، وإنما هو يستخلص منه كذلك حب غيره من الناس : لأن الإنسان بسببه في الطريق الذي يؤدي إلى الخير الأسمى إنما يعمل في نفس الوقت لخير الآخرين كما يعمل لخير نفسه ، ولأن الخير الحق إنما هو قسمة أو شركة بين كل أفراد الإنسان ، ولأن هذا الحب أو ذلك ليس من شأن أحدهما أو كليهما أن يثير الغيرة والحسد في نفس أى إنسان ، أو يؤدي إلى التقاطع والتناؤد بين أى فردين من أفراد الإنسان ، بل هو يسلم إلى التراحم والتحاب واتحاد القوى على وجه أشد وأقوى مما كان بحيث لو قد تواصل وتحاب وتراحم فردان ، لكان منهما فرد واحد هو أقوى ضعفين مما لو كان كل منهما منفرداً ، ومن هنا لم يكن أنفع للإنسان من الإنسان الذي يسير على مقتضى العقل ، وفي حدود قوانين الطبيعة الإنسانية التى تلائم بالضرورة طبيعة كل إنسان .

وآية هذا كله التى تدل دلالة واضحة على طبيعة الحبين الإلهي والإنساني ، هى أن سينوزا يرى أن الحب العقلي التابع من النفس الإنسانية إلى الذات الإلهية ، إنما يصدر عن الحب العقلي الفائض من ذات الله لذات الله ، لأن الله من حيث هو يحب لذاته ، إنما يحب كذلك الناس الذين هم هيات لذاته ، ولأن حب النفس لله ، إنما هو جزء من عين حب الله اللامتناهى لكماله اللامتناهى ، وهذا يعنى بعبارة أخرى من عبارات سينوزا أن حب الله للإنسان ، وحب الإنسان لله ليسا في الحقيقة إلا حباً واحداً .

وإذا كانت تلك هى ثمرات المعرفة الواضحة للانفعالات ، ولأستحالة الأفكار غير التامة إلى أفكار

تامة ، وذلك على الوجه الذى رأينا مع سينوزا أنه يؤدي بنا إلى الكمال والسعادة ، إلا أن هذه الثمرات تبدو أبيض وأروع إذا عرفنا أنها لا تؤدي بنا إلى الكمال والسعادة في الحياة الموقوتة فحسب ، وإنما هى تؤدي بنا فوق هذا إلى الخلود والبقاء في الحياة الدائمة . وهذا هو ذا سينوزا يعرض في الصفحات الأخيرة من كتابه (علم الأخلاق) للنفس من حيث استمرارها مستقلة عن الجسم ، وهنا قد يسأل سينوزا عما عسى أن تكونه هذه النفس مستقلة عن الجسم ، وهى هذه التى تتصل به اتصالاً ضرورياً ؟ وأى خلود هذا الذى يكون لمجموعة من الهيات أو لهذه الهيئة المركبة التى هى النفس الإنسانية ؟ وهنا يجيب سينوزا بأن من هذا الخلود جزء تستطيع بعض نفوس الصفوة أن تمنحه لنفسها ، وذلك بأن ترفع نفسها إلى أسنى مراتب العقل وأعلى درجات المعرفة ، إذ أن سينوزا يذهب الى أن كل الأفكار التى لا تتخذ من الله موضوعاً لها إنما هى من حظ الموت والفناء ، على حين أن كل الأفكار التى تتخذ موضوعها من الله إنما هى من حظ الحياة والبقاء ، وهى من حظ الخلود والأبدية ، ويذهب أيضاً إلى أن الإنسان يستطيع أن يتزع أحسن جزء فيه من يد الموت ، وعندئذ يصبح ماتفقده نفوسنا بفساد الجسم وكأنه لا شئ ، وذلك إذا قيس بما ستحتفظ به هذه النفوس في أحضان الخلود والأبد ، ويذهب فوق هذا كله إلى أنه على الرغم من أننا ليس لدينا أى ذكرى لوجودنا قبل الجسم ، إلا أننا نشعر ونعائين أننا خالديون (علم الأخلاق : ج ٥ ، مطلب ٢٣ شرح) ومع ذلك فإن الخلود كما يفهمه سينوزا إنما هو خلود بلا ذاكرة ولا شعور ، وإنما هو غاية الإنسان وثوابه الذى يستحقه على ما يقدمه من جهود بين يدي كماله .

والناس ليسوا سواء في حظوظهم من هذا الخلود ،
ولإنما يزيد حظ كل منهم من هذا الخلود أو ينقص بمقدار
ما تعرض نفسه عن الأمور الزائلة الفانية لتقبل على الأمور
الدائمة الباقية ، أى بمقدار ما لديها من الأفكار التامة وغير
التامة . ولكن النفس التى تغلب هذا الخلود على كل
النفوس الأخرى ، وتحيله إلى خلود فى الحياة الآجلة ،
كما تظفر بالكمال والسعادة فى الحياة العاجلة ، وذلك
بفضل العقل الذى يحيل الأفكار غير التامة إلى أفكار
تامة ، إنما هى النفس التى تستطيع أن تصل ، بفضل
الجهد الأسمى للعقل والفضيلة ، إلى تأمل ذات الله فى
كل شئ ، وهنالك تستظل بظل الخلود فإذا هى
تدرك أن ما يفنى مع الجسم ليس شيئاً بالقياس إلى

ما يبقى منها بعد الموت (علم الأخلاق ؛ ج ٥ ،
مطلب ٣٨ ، شرح) .

وهكذا نرى مع سبينوزا كيف ينتهى مذهبه
الأخلاقى فى هذا الكتاب القيم إلى نهاية مشرقة وغاية متألفة
أنخص خصائصهما هذه الصبغة الروحية التى أشرقت
وتألفت بها جوانب عقله وقلبه وروحه ، فإذا هو
يحيا ، ويريد غيره أن يحيا ، حياة عقلية كاملة من
ناحية ، وحياة روحية فاضلة من ناحية أخرى ،
وكلتا الحياتين هما اللتان تكفلان لمن يحياهما الحياة
السعيدة الراضية الباقية سواء فى هذا العالم ، وفى
العالم الآخر ، حيث تنفياً النفس ظلال الحق والخير
والوجود ، وتستضيء بأنوار الأزل والأبد والخلود .

الخلاصة
عبد الله بن عبد الله

١١

أوديب ملكا لسوفوكليس

بعتلم
الدكتور إبراهيم بكر

بكلية الآداب بجامعة عين شمس

ولا شك كانت تلد عليه أرباحاً وفيرة ، خاصة وأن القرن الخامس ق . م كما نعلم كان قرناً مليئاً بالحروب ، ولم تصلنا أية معلومات عن بقية أفراد الأسرة .

لم تكن قرية كولونوس التي ولد بها سوفوكليس ونشأ وترعرع شديدة التمسك بالدين كما كانت إليوزيس Eleusis مدينة الأسرار الدينية التي ولد بها أيسخيلوس . لذلك فقد نشأ سوفوكليس معتدلاً في دينه إنسانياً في عواطفه . فقد كان يحب اللهو والمتعة ولكن في شيء من الاعتدال ، وكان مرحاً ذا روح لطيفة دون أن يعميه ذلك عن تأمل ما في الحياة من آلام فهو القائل في آخر مسرحية كتبها (أوديب في كولونوس من ١٢٢٥-١٢٢٨) : « إن أعظم ما تجود به الأقدار على إنسان عندما تمنع النظر في كل شيء - هو ألا يولد بالمرّة . ويأتي في المرتبة الثانية بالتأكيد - على فرض أنه ولد - أن يسارع ما أمكن بالرحيل إلى حيث أتى » . وهذا يؤكد أن الاحساس بالمأساة كان عميق الجذور في نفسه . كما أن حياته الفنية وحبّه للهو والمرح لم تكن لتجعله يتردد عن المساهمة في خدمة بلاده . فإتينا نعلم أنه انتخب مرتين قائداً عاماً في الجيش Strategos مرة مع بيريكليس Perikles وأخرى مع نيكياس

يعتبر سوفوكليس Sophokles من أعظم كتاب التراجيديات الذين عاشوا في القرن الخامس قبل الميلاد إن لم يكن أعظمهم . فإذا كان أيسخيلوس Aeschylus هو رائد التراجيديات الحق وخالفها المبدع فان سوفوكليس هو الذي سار بها نحو الكمال من ناحية حبكه البناء الدرامي وتصوير الشخصيات وسلامة الأسلوب وعذوبة الألفاظ .

إننا لا نستطيع أن نحدد تاريخ ميلاد سوفوكليس على وجه الدقة ، فبعض المصادر تروى لنا أنه توفي فيما بين عامي ٤٠٦ و ٤٠٥ ق . م وقد بلغ من العمر الثانية والتسعين ، ومعنى ذلك أنه ولد فيما بين عامي ٤٩٧ و ٤٩٦ ق . م ، ومصادر أخرى تروى لنا أنه ولد فيما بين عامي ٤٩٥ و ٤٩٤ ق . م . وعلى ذلك فان معظم النقاد والمؤرخين المحدثين يحددون ميلاد سوفوكليس بين عامي ٤٩٧ و ٤٩٤ ق . م .

انحدر سوفوكليس من أسرة أثينية موسرة وإن كانت غير مشهورة ، تعيش في قرية كولونوس هيبديوس Kolonos Hippios الواقعة على مشارف مدينة أثينا . كان أبوه المدعو سوفيلوس Sophilos يملك مصنعاً للسيوف أو الصناعات المعدنية الأخرى التي

شذراته التي بقيت لنا من أعماله المفقودة ؛ « كان سوفوكليس محظوظاً ، فقد أمضى سنين عديدة قبل أن يموت . كما كان رجلاً ناهياً وسعيداً كتب كثيراً من التراجيديات . وقد انتهت حياته التي لم تعرف اليأس أبداً نهاية سعيدة » .

ومع ذلك فإن حياة سوفوكليس لم تكن تخلو من بعض المتاعب العائلية ، كان لسوفوكليس عدة أبناء من زوجة شرعية وأخرى غير شرعية . أشهر هؤلاء الأبناء المدعو إيوفون Iophon وكان أيضاً كاتباً تراجيدياً له مكانته . وتحكى قصة مشهورة — مشكوك في صحتها — أن إيوفون هذا ، وكان يغار من أخ له غير شرعى ويخشى أن تؤول أملاك أبيه إلى عشيقته وأبنائها ، قد رفع على أبيه في شيخوخته دعوى يطلب فيها الحجر عليه لعدم سلامة عقله وعجزه عن إدارة أملاكه ، كما يطلب تنصيب نفسه مديراً لهذه الأملاك . فما كان من سوفوكليس الشيخ إلا أن قرأ للمحلفين أجزاء من آخر مسرحية كتبها ولم يكن قد قدمها للعرض بعد وهى مسرحية أوديبوس في كولونوس Oedipus Koloneus وكان هذا دفاعاً كافياً لرفض دعوى إيوفون .

لقد ظهرت بوادر النبوغ على سوفوكليس منذ أن كان صبياً ، فقد وقع عليه الاختيار ، ولم تبلغ سنه السادسة عشرة ، وذلك لجمال شكله ورشاقته وبراعته في عزف الموسيقى ، ليكون قائد فرقة الممثلين الصبيان يوم الاحتفال بيوم النصر في موقعة سلاميس ؛ فقد تلقى سوفوكليس الطفل تعليمه في الموسيقى والرياضة البدنية والرياضيات والرقص ونظم الشعر على يد أستاذ مشهور يدعى لامبروس Lampros . وتحدثنا أخبار زمانه بأنه كان بارعاً في كل هذه العلوم والفنون وخاصة في نظم الشعر وعزف الموسيقى .

أما شهرته كشاعر مسرحى فلم نعلم عنها شيئاً قبل عام ٤٦٨ ق . م عندما فاز بالجائزة الأولى حين تقدم بعرض إنتاجه في المسابقة المسرحية التي عقدت في عيد

Nikias . كما خدم كواحد من المسؤولين عن خزانة حلف ديلوس ؛ وقام أيضاً بوظيفة الكاهن للبطلين أسكليبيوس Asklepius وألكون Alkon . لذلك فقد حظى بحب الجميع وتقديرهم واحترامهم حتى أن الاثنين حزنوا لموته حزناً شديداً ورفعوه إلى مصاف الأبطال المقدسين تحت اسم ديكسيون Dexion (بمعنى منظم الاحتفالات أو المضيف) وقدموا له الهدايا وأقاموا له احتفالات سنوية .

حقاً لقد حظى سوفوكليس في حياته بكل ما يصبو إليه إنسان : العبقرية ، الصحة ، العمر المديد ، جمال الشكل والروح ، الثراء العريض ، والشهرة . وعلى الجملة فإن مكانته في المجتمع جعلته شخصية مرموقة تتناقل أقواله الأقوال وبالد للعامة والنقاد أن يشيعوا عنه القصص والحكايات . تمتع سوفوكليس بكل هذا في أزهى فترة من فترات تاريخ أثينا ؛ فانه كان قد ترك مرحلة الطفولة عندما تم النصر على الفرس في موقعة سلاميس (٤٨٠ ق . م) وعاصر في مرحلة شبابه ونضوجه قيام الإمبراطورية الأثينية ، لقد استمع إلى بريكليس ، وشاهد البارثينون Parthenon والبرويلايا Propylaea ترتفع فوق الأكروبوليس Akropolis ، وعاصر أيسخيلوس ويوريديس وأريستوفانز ، وثيوكلديدس ، كما شاهد أعمال فيدياس . وكان سوفوكليس سعيد الحظ في ماته أيضاً ، فقد أنقذه الموت من أن يرى قوة أثينا البحرية تدمر تدميراً في موقعة آبجو سبوتامي Aegospotami (٤٠٥ ق . م) وكانت تلك هى المعركة الفاصلة في حرب البيلوبونيز سقطت على أثرها أثينا وأذنت بأن عصرها المزدهر قد أوشك على الذبول . وبذلك يتحقق قول أريستوفانز عن سوفوكليس حين قال : « إنه كان يعيش في الآخرة سعيداً ، كما كان يحيا في الدنيا سعيداً » (الضفادع ، ٥ ، ٨٢) كما يتحقق قول الشاعر الكوميدي فرينيخوس Phrynichos حين قال في إحدى

أنه تحدى الإله أبوللون في الغناء . ولكن ضعف صوته ورقته لم يمكنه من أداء الأدوار التراجيدية الكبرى ، إذ كانت قوة الصوت من أهم مقومات الممثل اليوناني لأن التمثيل كما نعلم كان يجري في مسرح مكشوف يسع آلافاً من المشاهدين قد تصل إلى الثلاثين أو الأربعين كما في مسرح ابيدوروس ، وكان على الممثل أن يصل بصوته إلى أعلا مكان بالمسرح .

ظل سوفوكليس يكتب للمسرح أكثر من ستين عاماً أنتج خلالها فيضاً من المسرحيات تزيد عن المائة حازت الاعجاب ، فقد فاز بالجائزة الأولى أكثر من عشرين مرة ، ثماني عشرة منها في عيد ديونيزيا الكبير Great Dionysia والأخرى في عيد العصير Lenaia . ولم ينزل قط عن الجائزة الثانية . ومما يوصف له حقاً أن معظم ما كتب سوفوكليس وبخاصة ما كتبه في شبابه قد فقد ولم يعثر عليه ، إذ لم يبق من كل ما كتب إلا سبع تراجيديات كاملة . وقبل أن نتناول هذه التراجيديات بالتحليل ، يحسن أن نذكر كلمة عن أسلوب سوفوكليس وعن التجديدات التي أدخلها على فن المسرحية .

لقد بدأ سوفوكليس حياته الفنية بتقليد أسلوب ايسخيلوس ، وبعد أن مر أسلوبه بمرحلة من الصلابة والجفاف ، انتهى هذا الأسلوب بمرحلة سما فيها سمواً مكنه من التعبير عن أرق العواطف وأعماها تعبيراً دقيقاً . وتمتاز أعماله ، بمقارنتها بأعمال معاصريه ، بالبساطة وفي نفس الوقت بالكمال والتناسق في بناء أجزائها ، أما لغته فليست كما يدعى بعض النقاد (شيبارد ، التراجيديات اليونانية ص ٩٣) غامضة مفتعلة ، بل هي لغة شاعر فنان ملك ناصية لغة قومه فأحسن التعبير عن أفكار وعواطف وسلوك شخصياته بدقة وإحكام قد يصعب علينا فهمه الآن بسهولة وذلك بمقارنة لغته باللغة الأتيكية العادية ، ولكنها لم تكن بحال صعبة على مشاهديه المعاصرين له وبخاصة المثقفين منهم . إن لدينا

ديونيزيوس الكبير لهذا العام . ويحتمل أن تراجيديا تريبتوليموس Triptolemos كانت إحدى المسرحيات التي تقدم بها سوفوكليس في هذه المسابقة . وهذه المسرحية مفقودة ويبدو أنها كانت تعالج موضوعاً له علاقة بالأسطورة التي تحكى كيف أن الإله ديمتر Demeter أرسلت هذا الإله المحلى تريبتوليموس من إليوزيس إلى الناس كافة في جميع أنحاء العالم ليعلمهم زراعة القمح . ويقال إن الحكام في هذه المسابقة لم يتم اختيارهم بالطريقة المألوفة ، بل إن الأركون المشرف على العيد قد عهد إلى القائد كيمون Kimon وأركان محربه التسعة بالحكم على أعمال الشعراء المتنافسين بدلاً من انتخاب محكمين ، وكانوا قد جاءوا إلى مسرح ديونيزيوس ليقدموا القرابين لهذا الإله بمناسبة نقل رفات البطل ثيسوس Theseus إلى أثينا . وقد حكموا لسوفوكليس في هذه المسابقة بالجائزة الأولى ، وكان ايسخيلوس العظيم أحد منافسيه في هذه المسابقة . وبدل هذا دلالة واضحة على أن سوفوكليس لم يفز بالجائزة الأولى لشهرته أو سمو مركزه بل لموهبته الدرامية الفذة التي تجلت بوضوح عند مقارنتها بأعمال منافسيه وخاصة أعمال ايسخيلوس .

كان ايسخيلوس يقوم بكل شيء في مسرحياته ، فبالإضافة إلى كتابة المسرحية كان يولف أيضاً ما يصاحبها من موسيقى ، ويدرب فرقة المنشدين ، ويقوم بتمثيل الأدوار الرئيسية . وقد قام سوفوكليس بمثل هذا العمل في بدء حياته الفنية ، وقد ساعده جمال شكله وعلوبة صوته وبراعته في عزف الموسيقى على القيام بأداء بعض الأدوار بنجاح كبير ، إذ تحدثنا الأخبار بظهوره على خشبة المسرح في مسرحيتين من مسرحياته ، الأولى حين قام بدور الأميرة العذراء ناوزيكا Nausika وسحر النظارة بعرضه الراقص ، والثانية حين مثل ببراعة دور الشاعر الغنائي الجذاب الشاب ثاميريس Thamyris الذي تروى الأساطير

ملاحظتين هامتين عن فن سوفوكليس جاءتا على لسانه هو : الأولى حفظها لنا أرسطو (فن الشعر ١٤٦٠ ب ٣٣) إذ يقول « كان سوفوكليس يقول إنه يصور الناس كما يجب أن يكونوا بينما يوربيديس كان يصورهم كما هم في الواقع » ، والثانية حفظها بلوتارخ (عن التقدم في الفضيلة ، ٧٩ ب) إذ يقول « كان سوفوكليس يقول إن الثمار الجافة لأعماله الدرامية الأولى كانت تقليداً لأسلوب إسخيولوس الفخم ، ثم بدأ يتخلص من الخشونة والجفاف في أسلوبه الخاص وأخيراً أصبح أسلوبه أحسن أسلوب يمكن أن يستخدم لتصوير الطبيعة البشرية » . وهكذا نرى أن سوفوكليس كان يختلف عن زميله إسخيولوس ويوربيديس فهو يقف منهما موقف الوسط الذهبي ، فهو لم يخلق في سماء الميتافيزيقا كما كان يفعل إسخيولوس المتصوف ، ولا هو نزل بأبطاله منزلة الأفراد العاديين كما فعل يوربيديس ، بل كان تصويره للشخصيات تصويراً إنسانياً مثالياً .

أما التجديدات الفنية التي أدخلها سوفوكليس على المسرحية فأهمها ما يأتي :

١ - رفع عدد الممثلين إلى ثلاثة (انظر أرسطو . فن الشعر ، ١٤٤٩ أ ١٩) بعد أن كانوا اثنين عند إسخيولوس ، وقد تبعه إسخيولوس في ذلك في مسرحياته التي كتبها بعد ظهور أعمال سوفوكليس .

٢ - ابتكر رسم المناظر (أرسطو . فن الشعر ، المكان السابق) وبذلك أصبح تغييرها أمراً ميسوراً .

٣ - رفع عدد أفراد الجوقة إلى خمسة عشر بعد أن كان اثني عشر ، واستخدم الموسيقى الفرجية لأول مرة ، وجعل ممثليه يستخدمون الأحذية العالية البيضاء (انظر حياة سوفوكليس لمؤلف مجهول ، قارن نورود . التراجيديا اليونانية ص ١٥) .

٤ - وثمة تجديد أكثر أهمية هو أنه تخلّى عن رباعية إسخيولوس tetralogy (انظر سويداس . حياة

سوفوكليس) وأبدل بها مسرحيات منفصلة لكل منها بداية ووسط ونهاية فكانت أعمالاً كاملة بنفسها . وهو بهذا يكون قد حرك المسرح اليوناني مسافة كبيرة نحو الشكل المسرحي المعروف الآن .

نعتبر مسرحية أياص Ajax — Aias هي ومسرحية أنتيغوني Antigone — "Antigone" أقدم ما وصلنا من أعمال سوفوكليس . وتعالج الأولى مأساة انتحار أياص وكان يطلق عليها أحياناً « أياص حامل السوط » Aias mastigophoros لتمييزها عن تراجيديات أخرى باسم هذا البطل . وهذه المسرحية دراسة للخطأ الذي يؤدي إلى الفاجعة . فقد كان أياص من أشهر محاربي اليونان في حرب طرواده وكان يؤمن بأنه أحق من أي بطل آخر بأن تؤول إليه أسلحة أخيل ، غير أن أوديسيوس فضل عليه فأصيب كبرياء أياص في الصميم فخرج ليلاً ليجهز على زعيمى الحملة أجائمنون ومينلاوس باعتبارهما المسئولين عن هذه الإهانة التي لحقت به . ولكن أثينا إلهة الحكمة قد استشاطت غضباً لهذا التصرف فأسّرت بالنزول من عليائها في الأوليمب فاطفأت نور عقله وأصابته بالجنون مما جعله يهاجم قطعاً من الماشية استولى عليه الجيش أثناء المعركة وهو يحسب أنه إنما يذبح أعداءه . وبعد أن أفاق من لونه وتحقق من فعلته خجل من نفسه ، فابتعد عن أصدقائه وهم الجوقة المكونة من بحارة سلاميس وأسيرته الطروادية تيكميسا Tekmessa التي أنجبت منه ابناً ، ولجأ إلى مكان مهجور حيث هوى على سيفه وفارق الحياة . يأتي أخوه تيوكروس Teukros لينقله ولكن بعد فوات الأوان وإن كان في الوقت المناسب ليقف أمام أجائمنون ومينلاوس اللذان أصلداً أمراً يقضي بعدم دفن جثة أياص باعتباره خائناً ، وعندما يصل الموقف إلى قمة التأزم يدخل أوديسيوس وينجح في تهدئة الطرفين المتنازعين ويقنع أجائمنون ومينلاوس بضرورة دفن

الجنة بما يليق لها من تكريم وفقاً للمراسيم والطقوس المتبعة .

إن أقصى تطورات الأحداث في التراجيديات بصفة عامة تنتهي بموت البطل أو وقوعه في مكروه . ولكننا هنا في مسرحية أباس نرى أنه انتحى في منتصف المسرحية تقريباً : وهذا أمر قد يضايق القارئ العصري ولكن الفكرة الرئيسية لهذه التراجيديات ليست موت البطل بل رد اعتباره بعد انتحاره . وإنهاء سوفوكليس هذه المسرحية على هذا النحو له دلالة أخلاقية على جانب كبير من الأهمية ، فهي تمثل انتصار العقل والإنسانية على الكراهية ، فهذا أوديسيوس - عدو أباس اللدود - يدافع عنه بعد موته . وقد ذهب بعض النقاد المحدثين (انظر روز . الأدب اليوناني ص ١٦٤) في الدفاع عن نهاية هذه المسرحية إلى حد أن أنهم كل من لا يرى مجال وقوة هذه النهاية بأنه ذو عقل بربرى لا علاقة له بالفكر اليوناني ، الذي كان يعتقد أن حياة الإنسان لا تنتهي بموته بل بدفنه . ومن ثم فإن المعارضة في دفن جثة أباس وما أثارته من تحد وإصرار من جانب أخيه تيوكروس ثم دفاع أوديسيوس عن أباس : كل هذه أفكار جوهرية في التراجيديات . وتكشف مقدمة المسرحية أيضاً عن حقيقة في غاية الأهمية ، إذ تظهر في هذه المقدمة (والمقدمة هي ذلك الجزء من المسرحية الذي يسبق دخول الجوقة لأول مرة .) انظر أرسطو . فن الشعر ، ١٤٥٢ ب ١٩) الإله أثينا من الثيولوجيون theologeion (مكان تكلم الآلهة ومكان مرتفع على خشبة المسرح) وهي تخاطب أوديسيوس وبعد حوار قصير تستدعى الإلهة أباس المخبون من خيمته وتسخر منه في قسوة وتقوده من غرور إلى غرور بينما يقف أوديسيوس متأثراً لهذه النهاية الأليمة التي ألمت بهذا البطل ، وعندما ينسحب أباس إلى خيمته ينطلق لسان أوديسيوس بما يجيش في نفسه فيقول : « لست أعرف من هو أثيل منه وإنى لأرثي له في محنته ، وإن كان علوي ، فانه

مسوق إلى نهاية مضجعة : وإنى لأفكر في مصيرى كما أفكر في مصيره . وإنى لأرى أننا جميعاً ما حيننا لسنا إلا أشباحاً لا حقائق » . فهذه الفكرة - فكرة أن الحياة ليست إلا وهماً - شغلت أذهان كثير من كتاب المسرح العظام على مر العصور : وكان سوفوكليس أول من عبر عنها منذ حوالي ألفين وأربعمائة سنة .

أما أتيكجوني . التي عرضت لأول مرة حوالي ٤٤١ ق . م فهي في رأي معظم النقاد المحدثين من أروع ما كتب سوفوكليس : وذلك لأنها تعرض مشكلة من أهم المشاكل الأخلاقية الأبدية : وهي مشكلة الصراع بين الواجب الخاص والواجب العام . وإذا شئنا تلخيص أحداث هذه المسرحية كان علينا أن نذكر بعض الأحداث السابقة على بدء مسرحية سوفوكليس .

بعد وفاة أوديبوس اتفق ولداه ايتوكليس Ereokles وبولينيكس Polyneikes على أن يتوليا حكم طيبة Thebes بالتعاقب على أن يتولاه كل منهما سنة ، فلما انتهت سنة ايتوكليس رفض أن يترك الحكم لأخيه الذي انطلق إلى أحد الملوك الأجانب يستنصره ويستعديه على أخيه الأمر الذي أثار أهل طيبة ضده وحجب إليهم ايتوكليس فهبوا يداً واحدة لنصرته والدفاع عن مدينتهم . ولما طال الحصار تقدم بعضهم باقتراح أن يتبارز الشقيقان المتنازعان فن قتل الآخر اعتبر منتصراً واستراح المتحاربون من هذا العناد . وتشاء الأقدار أن يوجه كل من الأخوين إلى شقيقه ضربة قاتلة ، إذ ينفذ رمح كل منهما في صدر الآخر في وقت واحد ويموتان في نفس اللحظة (وهذا الجزء من الأسطورة عالجها أيسخيلوس في مسرحية سبعة ضد طيبة) ولما كان كريون Kreon خال القتلين أكبر أفراد الأسرة الأحياء ، فقد أصبح ملكاً بالوراثة ، وكان حاكماً صارماً لا يعنيه إلا أن يرد للحكم هيئته بعد أن زلزلت البلاد أحداث تلك المأساة المروعة ، فأمر بترك جثة بولينيكس في العراء تنوشه الطير ووحوش البرية ،

فلا يدفن ولا تقام له الشعائر الدينية إهانة له وتحقيراً
لشأنه ، لاستعدائه الأجانب على وطنه وخيائنه بذلك
بلاده وشعبه . أما إتيوجوني فقد احتفل بدفنه في
مهرجان عظيم وأقيمت له الشعائر الدينية الملائمة للملك
أخلص الحب لبلاده وهب للدفاع عنها .

وكان للقتيلين أختان هما أنتيجوني وإسميني
Ismene (ومن هنا تبدأ مسرحية سوفوكليس)
الأولى فتاة صارمة قوية الإرادة ، هالها أن يترك جثمان
أخيها في العراء ويحرم حتى من أبسط ما يناله العامة من
الدفن بعد الموت ، فصصمت على أن تقوم لأخيها بهذه
الشعائر الدينية ، على الرغم من علمها بأن عملها هذا
يعتبر استهانة بأوامر كريون التي هي في الواقع قانون
الدولة . أما أختها إسميني فهي فتاة ضعيفة تؤثر السلامة
ولذلك نراها تنصح أختها ألا تقدم على ما اعتزمته من
ذلك الأمر ، ولكن أنتيجوني لا ترداد إلا تشبثاً واصراراً
على تنفيذ ما انتوت . يظهر الآن كريون على المسرح
ليؤكد قراره في كبر وخيلاء ، وما يكاد يفرغ من
ذلك حتى يظهر أحد الحراس يعلن أن جثمان بولنيكيس
قد أقيمت له شعائر الدفن وأهيل عليه التراب . فيثور
نائر كريون ويسخر من قول الجوقة بأن هذا التصرف
ربما كان من صنع الإله ، ويعلم عن اعتقاده بأن هذا
العمل قد تم نظير رشوة ، وينذر الحارس وجميع
زملائه بما هو أكثر من الموت إن لم يعثروا على المجرم
الذي فعل ذلك . وبعد أغنية من الجوقة يدخل الحارس
يخرج المذنب أنتيجوني ، فيذهل كريون ويسألها : هل
جروئت على مخالفة هذا الأمر ؟ فتجيبه في هدوء : نعم
جروئت . فلم يكن أمراً صلباً من زيوس ولا من غيره
من الآلهة الذين يشرعون للناس قوانينهم . فيحقق كريون
ويحكم على الفتاة بالموت صبراً في أحد الكهوف .

يعلم بذلك الفتى هايمون Haemon ابن كريون
وخطيب أنتيجوني وحبيبها ، فيسرع إلى أبيه لمناقشته
ومحاولة اقناعه بالعدول عن رأيه ولكن كريون يصـر

على موقفه ، وحجته في ذلك أنه لا بد من المحافظة على
القانون والنظام . فيرد عليه هايمون بأنه لا يمكن لفرد
واحد مهما بلغ من الحكمة أن يقطع بأنه على صواب في
حكمه . فيصيح كريون : اللولة هي الملك فيرد هايمون
هذا إذا كانت اللولة صحراء . ويخرج هايمون مسرعاً
ليلحق بخطيبته .

وهنا يظهر العراف الأعشى تيريسياس Tiresias
ويخبر كريون من المغشى في طريق الهاوية ، ويتنبأ له
بنبوءة مفاجئة تهزه ، فيخرج لإلغاء قراره ، ولكن
هيات ، لقد سبق السيف العزل . يدخل رسول ليعلن
أن الملك كريون حين ذهب ليخرج أنتيجوني من
الكهف وجدها جثة هامدة بين ذراعي ولده هايمون ،
الذي ثارت ثائرتة حين رأى أباه ، وهم بطعته بسيفه ،
ولكن كريون فر هارباً ، فما كان من هايمون إلا أن غمد
هذا السيف في صدره هو وفارق الحياة . وحين تعلم
يورديكي Eurydike زوج كريون وأم هايمون
بانتحار ابنها ترجع إلى القصر لتنتحر هي الأخرى .
وحين يعلم كريون بكل هذه التكبكات بعصف بروحه
الجنون وينطلق بعيداً إلى حيث لا يعلم أحد من أمره
شيئاً .

إن المسرحية في الواقع تصوير رائع لنموذجين
مختلفين من نماذج العناد والاصرار . وبالرغم من أن
معظم النقاد المحدثين (انظر أأرديس نيكول . المسرحية
العالمية . الجزء الأول ص ٦٧ ، روز . الأدب اليوناني
ص ١٦٥) يرون أن سوفوكليس يتخذ موقفاً وسطاً بين
هذين الضدين ، لأنه يصور أنتيجوني غير مبرأة من
كل عيب بل هي أنانية في كبريائها تبدو بمظهر الأرهاق
العصبي والضيق بالحياة وتكاد نفسها تكون عالقة
بالموت ، إلا أن ختام المسرحية ، وهو في العادة
يلخص مغزاها ، يدل دلالة واضحة على أن سوفوكليس
كان متعاطفاً مع أنتيجوني التي تمثل الدفاع عن القانون
الساوي - قانون الآلهة - إذ يجري على لسان رئيس

الجوقة في آخر جملة في المسرحية ما يأتي : « إن الحكمة هي أول ينابيع السعادة ، لا ينبغي التقصير في تقوى الآلهة . إن غرور المتكبرين يعلمهم الحكمة بما يجلب لهم من شرور ولكنهم يتعلمون بعد فوات الأوان وتقدم السن » .

تأتي بعد ذلك في ترتيب ما وصلنا من أعمال سوفوكليس مسرحية نساء تراخيس أو التراخينيات Trachiniae — Τραχινίαι ، ويحتمل أنها عرضت حوالي عام ٤١٣ ق . م وهي تعتبر أضعف ما كتب سوفوكليس . وتتخلص أحداث هذه المسرحية التي تجري أمام قصر هيراكليس Herakles في تراخيس Trachis بالقرب من إيوبويا Euboea في أن ديانيرا Deianira زوج هيراكليس تظهر على المسرح مشغولة البال لغياب زوجها وذلك لأن هناك نبوءة أنبأتها قبل رحيله بأن هذه آخر حملة يقوم بها ، وأنه إما أن يلقى مصرعه أو يعيش بعدها عيشة راضية خالية من كل هم وتعب . ولشدة قلقها عليه لطول مدة غيبته أرسلت إليها هيللوس Hyllus للبحث عن أبيه ومساعدته . وهنا يدخل الرسول يعلن أنباء انتصار هيراكليس ، كما يعلن وصوله إلى قرية مجاورة ، ومع الرسول تدخل فتيات أسيرات من بينهن الفتاة إيولي Iole ابنة أحد الملوك التي وقع هيراكليس أسير هواها . تعلم ديانيرا بهذا الحب ، فتعيد الرسول ومعه هدية إلى زوجها ، وكانت هذه الهدية عبارة عن رداء ملطخ بدم الكنتاور نيسوس Kentaur Nessus (والكنتاور عبارة عن وحش آدمي) وهي تعتقد أن هذا الرداء سيعيد لها حب زوجها . وبعد خروج الرسول ، تكتشف بالصدفة أنها لطمخت الرداء بسم قاتل . عندئذ يعود هيللوس ليعلن أن أباه في الزرع الأخير ويصف ما لاقاه من ألم عند ارتداء الثوب ، ويعنف أمه ويتهمها بتدبير مقتل أبيه ، فتسحب ديانيرا منكسرة حزينة إلى داخل القصر لتنتهي حياتها ، وتدخل مريبتها العجوز لتعلن انتحارها .

يدخل البطل هيراكليس محمولا بين أيدي رجاله وهو يلعن حلق زوجته ويشرح خطأها ، ويكون آخر ما يأمر به أن تحرق جثته بعد موته فوق جبل أويتا Oeta وأن يزوج ابنة هيللوس من إيولي :

إن أهم ما يلفت النظر في هذه المسرحية هو محاكاة سوفوكليس لطريقة يوريبيديس في الكتابة ، فالموضوع نفسه ، موضوع حب المرأة ، ذلك الحب الذي قد يدفعها دون قصد إلى إلحاق الأذى بمن تحب ، يذكرنا بكثير من موضوعات يوريبيديس ، بل إن الموضوع نفسه قد سبقه إلى كتابته يوريبيديس ، ولم يزد سوفوكليس عنه شيئاً . كما أن سوفوكليس في كتابة مقدمة هذه المسرحية قد سار على نهج يوريبيديس وبخاصة في خطاب ديانيرا الإيضاحي في أول المسرحية للذي يشرح ما سبق من أحداث . والسطور الأخيرة بما فيها من عتاب للآلهة على قسوتها على عبادها والصفمت المطلق على تأليه هيراكليس ، ذلك التأليه المألوف عند معالجة أسطوريته ، كل هذا من تأثير يوريبيديس على سوفوكليس . وأخيراً دور الجوقة في هذه المسرحية ليس كدور جوقات سوفوكليس الأخرى ، التي امتلحها أرسطو في كتابة فن الشعر (١٤٥٦ أ ٢٧) لأنها تقوم بدور كأحد الممثلين وتؤلف جزءاً من الكل وتعين على تطور الحدث ، بل هو هنا كما عند يوريبيديس لا يساعد على تطور الأحداث ، وإنما تقدم الجوقة أغنيات عذبة بين المشهد والمشهد تصلح لأن تكون فاصلاً بين مشاهد أي مأساة أخرى بتعديل بسيط .

تأتي بعد ذلك إلى مسرحية إلكترا Ηλέκτρα — Elektra التي عرضت لأول مرة في عام ٤١٠ ق . م على وجه التقريب . وهي تعالج نفس الموضوع الذي عالج أيسخيلوس من قبل في مسرحية الخويفوروي Choephoroe أي حاملات القرايين . وهو موضوع انتقام أورستيس Orestes وأخته إلكترا من أمهما كليتمنسترا Klytaimnestra لقتلها أبيهما أجاممنون

Agamemnon . ويمكن تلخيص عمل سوفوكليس على النحو التالي : المنظر أمام قصر أجاممنون والوقت فجراً . يدخل المسرح ثلاثة أشخاص نعلم من كلامهم أنهم أورستيس وصديقه بيلاديس Pylades ومريه العجوز . لقد عاد أورستيس للانتقام لأبيه من أمه ويضعون خططهم ثم يخرجون لزيارة قبر أجاممنون قبل بدء تنفيذ الخطة . تدخل ألكترا منتحبة تتبعها الجوقة المكونة من مجموعة من فتيات ميكيني Mycenae يحظن عليها وعلى آلامها ، غير أنهن ينصحن لها بأن تنسى هذه الآلام . وهنا تدخل المسرح شخصية جديدة لم تظهر في عمل إيسخيلوس وهي شخصية خريسوثيرميس Chrysothemis أخت ألكترا وهي شخصية ضعيفة على العكس من شخصية ألكترا . (لاحظ التشابه بين ألكترا وأنتيجوني في ناحية وخريسوثيرميس وإيسميني في ناحية أخرى) وقد أقحمها سوفوكليس ليرز شخصية ألكترا. توصي خريسوثيرميس أختها ألكترا بالحدز وتطلب منها الخضوع لأوامر السلطات . فتغضب ألكترا وتتهمها بالجن وبأنها تنحاز إلى أمها متناسية مقتل أبيها وخيانة أمها له . ثم يتبع ذلك مشهد عنيف بين ألكترا وأمها كليتمسترا . تحاول الأم أن تبرر قتلها لأجاممنون بأنه عدل جزاء لقتله ابنه إفيجينيا وتدافع ألكترا عن أبيها بأنه فعل ما فعل لإرضاء للآلهة ثم يحتدم النزاع بينهما ويتضح ما بينهما من عداة قاتل ويتبادلان السباب . يدخل المربي تنفيذاً للخطة المتفق عليها فيتقدم من كليتمسترا ويعلن لها موت أورستيس ويلفق لها حكاية من موته في مباح العجالات ، فتتنازع كليتمسترا عواطف متباينة لهذا النبأ . « أخير هذا أم شر ؟ إنه شر فيه شيء من نفع . ما أغرب الأمومة . إن الواحدة لتهان ولكنها لا تستطيع أن تبغض أبناءها » . ثم تخرج مع المربي لتقوم بواجب الضيافة حيال من نقل إليها الخبر الذي أمنها على حياتها ووضع حداً لقلقها . تبقى ألكترا لتبكي أخاها وتندب حظها ، إذ تحطم ما كانت

تعتمد عليه من أمل في أخها للانتقام من هذه الأم الدنسة . تدخل خريسوثيرميس جذلة طروب وتخبر أختها ألكترا بأنها رأت قبر أجاممنون مكللاً بالزهر وفي أعلاه خصلة من شعر حديثه العهد مما يدل على عودة أختها أورستيس ، فتخبرها ألكترا بما سمعت عن نبأ قتله وتطلب منها مساعدتها على تنفيذ ما كان سيقوم به أورستيس من الانتقام من أمها وعشيقها ، فرفض الاشتراك معها في ذلك وتخرج ، وهذا ما كانت تتوقعه ألكترا التي تصمم على تنفيذ ما انتوت وحدها دون معونة أحد . يدخل أورستيس وبيلاديس الذي يحمل وعاء به بقايا رفات أورستيس المزعومة . يقترب أورستيس من ألكترا المحزونة ويطلب منها إعلان خبر وصوله حاملاً الدليل القاطع على وفاة أورستيس وهو الوعاء الذي به بقايا رفات أورستيس الراحل ، فيزداد حزناً وبؤساً وتطلب منه إعطاءها هذا الوعاء لتبكي أخاها فيفعل ، ولكن وقد أخذته الشفقة والرحمة لما ألم بها من حزن وألم فانه يكشف لها عن نفسه فيقلب حزنها وألمها فرحاً وسروراً ، فقد حانت اللحظة التي تنتظرها سنين عديدة ، حانت لحظة الانتقام من الأم وعشيقها اللذين دنسا شرف أبيها وقتلاه غدراً ، فيظهر المربي خارجاً من القصر ويحذرهما ويطلب منهما الكف عن الحديث وعن صيحات الفرح التي قد تكشف الأمر ، ويخبر أورستيس بأنه قد مهد له السبيل ، وما عليه إلا أن يدخل لينجز مهمته . ويدخل الجميع القصر ما عدا ألكترا التي تظل لتحول دون أن يفاجهم ايجستوس Aegisthus . يسمع من داخل القصر صوت كليتمسترا مستغيثاً ، ثم تطلب من ابنها أن يشفق عليها ثم تصرخ ويغيب الصوت فقد حم القضاء . تخرج أورستيس وبيلاديس من القصر ويعلنان لألكترا النبأ ، وما إن يظهر ايجستوس من بعيد حتى تطلب الجوقة من أورستيس وبيلاديس أن يدخلوا القصر بسرعة وأن يحسنوا العمل مرة أخرى كما أحسنه في المرة الأولى .

الأخرى التي تساعد على توضيح معالم هذه الشخصية الرئيسية بفضل تفاعلها وتصارعها معها .

أما مسرحية فيلوكتيتيس Philoktetes Φιλοκλέτης فقد عرضت حوالي عام ٤٠٩ ق . م . وكان سوفوكليس قد بلغ السابعة والثمانين على وجه التقريب . وفازت بالجائزة الأولى . وفيلوكتيتيس . كما تروى الأساطير ، كان صديقاً حميماً للبطل هيراكليس ، ولقد كوفئ على خدماته هيراكليس بأن أخذ قوس البطل وسهامه . اشترك فيلوكتيتيس في حملة اليونان ضد طرواده ، وفي الطريق لدغته حية سامة في إحدى قدميه . ولم يندمل الجرح بل انتشرت رائحته الكريهة بين الجنود ، فقرر زعماء الحملة التخلص منه بتركه في جزيرة لينوس Lemnos يقامى آلام جراحه ووحدته . وبعد عشرة أعوام مضت في حصار طرواده ، علم اليونان عن طريق نبوءة من وحى دلفي أنهم لن يتمكنوا من فتح طرواده إلا إذا اشترك في المعركة فيلوكتيتيس بأسلحته التي ورثها عن هيراكليس ، فأرسلوا لاستدعائه أوديسيوس Odysseus لدعائه وسعة حيلته ونيوبتوليموس Neoptolemus ابن أخيل لأنه كان غير معروف لفيلوكتيتيس . ومن هنا يأخذ سوفوكليس عقدة مسرحيته . كيف يمكن اقناع فيلوكتيتيس ، ذلك البطل الخائى ، بضرورة الذهاب إلى طروادة لمساعدة إخوانه الخائنين الذين تركوه وحيداً في جزيرة مهجورة ؟

يصور المنظر الأول كهف فيلوكتيتيس الذي يقع في منطقة جرداء تذكرونا بافتتاحية مسرحية بروميشيوس مقيداً لأيسخيلوس : وإن كان سوفوكليس قد استطاع ببراعة ألفاظه أن يصور لنا تلك البقعة المهجورة حتى نكاد نحس ما خيم على المكان من صمت لا تسمع فيه غير تكسر الأمواج على الصخور وصوت الريح القاسية . وتبدأ المسرحية بوصول أوديسيوس ونيوبتوليموس إلى ساحل الجزيرة . يحاول أوديسيوس اقناع نيوبتوليموس

يقبل ايجستوس فرحاً ويسأل عن الرسول الذي يحمل خبر مصرع أورستيس وعن الدليل الذي يحمله ليذل على صدق قوله ، ثم يأمر بأن تفتح أبواب القصر ليرى أهل المدينة كلها هذا المنظر ليذعن لإرادته كل من حدثته نفسه بالأمل في عودة أورستيس بعد أن يرى جثته . يفتح باب القصر وتظهر جثة مسجاة وإلى جانبها أورستيس وبيلايس فيتقدم ايجستوس ، ويطلب منهما أن يرفعا الغطاء عن الجثة ، فيخبره أورستيس بأن عليه أن يرفعه هو ، وما إن يرفعه حتى يشق ويدعر ويعرف أنه وقع في الشرك . يحاول أن يبرئ نفسه فتطلب إلكترا من أخيها ألا يدعه يتنطق بكلمة فيجره أورستيس ليلقى على يده مصيره المحتوم .

لقد عالج أيسخيلوس هذا الموضوع من قبل ولكنه عالج على أنه موضوع ديني ، فقد كانت فكرة العقاب والعدل الإلهي هي أهم ما يهيم ، فهو يركز كل جهده في إظهارها وجعلها الفكرة السائدة ، حتى أنك لن تحس بأنه لم يهتم بغيرها فلا وصف للشخصيات ولا تحليل لنفسياتهم ولا دراسة لمجتمعهم ، ولذلك فأننا نراه في جانب أبوللون دائماً . أما سوفوكليس فقد تناول الموضوع على أنه مشكلة نفسية وهي التطور العاطفي لإلكترا . وبالرغم من أن سوفوكليس كان لا يختلف كثيراً عن ايسخيلوس من ناحية التفكير الديني واحترام الآلهة ، إلا أنه كان يختلف عنه في اهتمامه بالإنسان ومحاولة انصافه وتبرير موقفه واعفائه من المسؤولية ، ولذلك فإن قتل أورستيس لأمه كليتمنسترا خال من كل شك في العدالة الإلهية ، فلا جناح إذن على أورستيس وأخته لقتلهما أمهما باعتبار أن القتل تم تنفيذاً لأمر الآلهة . لقد حاول سوفوكليس أن يفسر الأسطورة تفسيراً إنسانياً ، لذلك فأننا نراه لا يركز عنايته في الموضوع نفسه بل في شخصية بعينها يدافع عنها هي هنا شخصية إلكترا التي تدور حولها كل الشخصيات

بضرورة الالتجاء إلى الخيلة لاسمالة فيلوكتيتيس . م
يسمع صراخ فيلوكتيتيس من الخارج فينسحب
أوديسيوس تاركاً نيوبتوليموس وحده لمقابله . يسعد
فيلوكتيتيس لرؤية شاب يوناني ويطمئن إليه ويتق به
لأنه ابن أخيل . يتظاهر نيوبتوليموس بأنه مهموم ضائق
بقواد الجيش غير راض عن تصرفاتهم ولذلك فهو عائد
إلى دياره ، فيتوسل إليه فيلوكتيتيس ألا يتركه وحيداً
بل يستحلفه باسم الشفقة والكرامة باسم الدين والمجد أن
يأخذه معه . يوافق نيوبتوليموس ، ثم يستودع
فيلوكتيتيس الكهف المظلم الذي كان عزيزاً عليه ،
ولكن فجأة ينتابه ألم شديد يضطره هو وزميله إلى
إرجاء الرحيل لأن الألم سبب له إغماء طويلاً ، وعندما
يفيق يكون قوسه وسهامه مع نيوبتوليموس . وبينما
يتأهبان للرحيل ، يتردد نيوبتوليموس ويعرض عن
الاستمرار في خديعة من وثق به ، لقد تأثر وتألم لحالة
هذا المسكين فصرح له بكل شيء . وعندئذ يدخل
أوديسيوس ويحاول اقناع فيلوكتيتيس بالرحيل معهما
إلى طروادة فلا يرضى ، فيكتفى أوديسيوس بأخذ
القوس والسهام وترك ذلك العنيد الذي يأبى الرحيل
معهم إلى طرواده ، ولكن نيوبتوليموس يصبر على إعادة
الأسلحة إلى صاحبها رغم احتجاج أوديسيوس . وعندئذ
يتعقد الموقف فيلجأ الشاعر إلى حل المشكلة بتدخل
الآلهة أو ما يسمى *deus ex machina* ، إذ يظهر
هيراكليس فجأة نازلاً من السماء ، يعلن لصديقه رغبة
زيوس التي تقضي بإبحاره مع زميله إلى طروادة حيث
تشنى جراحه وجثث يقتل باريس ويستولى على مدينة
طرواده .

هذه المسرحية تتضمن فقرات تدل على مقدرة
سوفوكليس الفائقة في فهم النفس البشرية وتحليلها
وتصوير الصراع الذي يكمن فيها ، فقد استطاع بفنه أن
يرز التباين بين حيل أوديسيوس اللولبية التي يحتال بها
لتحقيق مآربه ، وبين نمو الحماس ونبل العواطف

الإنسانية في نيوبتوليموس ، ومظهر النبل الذي سما به
العذاب في فيلوكتيتيس . وبلغت النظر في هذه المسرحية
أمران : الأول استغلال عنصر التمثيل أحسن استغلال ،
فليس بالمسرحية خطب الرسول ، ودور الجوقة يكاد
يكون غير ملحوظ ، والثاني ظهور أثر يوريديس على
سوفوكليس بوضوح في إنهاء المسرحية بتدخل هيراكليس
لحل المشكلة .

وكانت مسرحية أوديب في كولونوس
Oedipus Coloneus - Οἰδίπους ἐν Κολωνῶν آخر
ما كتب سوفوكليس ، عرضت لأول مرة عام 401 ق.م
بعد وفاة الشاعر بحوالى ثلاث أو أربع سنوات ، تقدم
بها للمسابقة حفيده وسميه سوفوكليس الصغير .
وأحداث هذه المسرحية تجري في أحرش الأيونيديس
Eumenides (الإلهات المحسنات وهو اسم عكسي
لوظيفة تين فهن ربات العذاب) في كولونوس مسقط
رأس سوفوكليس . يدخل أوديبوس تقوده ابنته المخلصة
أنتيغوني ، وهو الآن شيخ مهدم ضربه بعد أن حكم
على نفسه بالنفى . وإذ يعلم المكان الذي هو فيه ويتأكد
أنه مثواه الأخير يطلب استدعاء ثيسوس Theseus
ملك أثينا . تقبل ابنته الأخرى إسميني حاملة الأنباء بأن
أخوها إتيوكليس وبولنيكيس يتنازعان . وأن هناك نبوءة
ترغم بأن النصر في هذا النزاع القائم بين طيبة بقيادة
إتيوكليس وبين القواد السبعة وعلى رأسهم بولنيكيس
سيكون للجانب الذي به أوديبوس ، كما تعلن أيضاً أن
كلا من الطرفين « شرق الآن إلى أخذه في صفه » .
فيصّب أوديبوس اللعنة على كليهما ، يقبل ثيسوس ،
وإذ يعلم حقيقة أوديبوس وقصته يمنحه هو وبناته الرعاية
والحماية والدفاع عنهم ضد كل معتد أثيم ، فيعده
أوديبوس بأن روحه بعد مماته ستحمي أثينا . وبعد
خروج ثيسوس يقبل كريون الوصي على عرش طيبة
وي فشل في اسمالة أوديبوس إليه ولا ينال منه سوى السب
واللعن ، عندئذ يلجأ إلى استخدام القوة في حملهم على

الذهاب معه قسراً ، ولكنه يفاجأ بوصول تسيوس الذى يتقدم من اعتدائه عليهم . ويعقب ذلك وصول بولنيكيس الذى يمثل الطرف الآخر فى النزاع طالباً مساعدة والده ، فيطرده أوديبوس من حضرته مصحوباً باللعنة والسخط . عندئذ يسمع قصص الرعد الذى ينهى أوديبوس بدنو ساعته الأخيرة ، فيودع بفتيه ، ويذهب إلى حيث مقبره الأخير الذى لم ولن يعرفه إلا تسيوس وخلفاؤه . أنتيجونى واسمى ترجوان تسيوس ليحلها على هذا المستقر ، ولكن دون جدوى وذلك تنفيذاً لرغبة أوديبوس نفسه ، وأخيراً تعلن أنتيجونى عن رحيلها إلى طيبة عليها تستطيع إلقاء موت أخويها بالتوفيق بينهما .

إن عقدة هذه المسرحية بسيطة للغاية ، ولكن روعتها فى الواقع ترجع إلى جمال الشعر ودقة تصوير المشاعر الإنسانية المختلفة ، كما ترجع أيضاً إلى ذلك الجلال الروحى الذى يشعه أوديبوس - وهو فى آخر أيامه - فى كل أجزاء المسرحية . وإن الأردس نيكول على حق حين وصف هذه المسرحية (المسرحية العالمية الجزء الأول ، ص ٧١) بأنها تصوير للسلم الروحى الذى تمخض عن العذاب ، إذ أننا نتنسم للنبل فى شخصية أوديبوس - تلك الشخصية التى هوت فى أعماق اليأس ثم ارتفعت ظافرة فوق لجته - نتنسم أريجاً لا نجده عند أى رجل آخر .

لم يبق أمامنا الآن من مسرحيات سوفوكليس التى وصلتنا كاملة سوى مسرحية أوديبوس ملكاً Oedipus Tyrannus - Oidipontos Týrannos وقد أرجأنا الحديث عنها حتى نهاية المقال لأهميتها ولأنها بيت القصيد فى هذا المقال وفى أعمال سوفوكليس أيضاً .

ترجع الإشارة إلى أسطورة أوديبوس إلى أبعد العصور ، فقد أشار إليها هوميروس فى الأوديسا (الجزء ١١ ، البيت ٢٧١ وما بعده)

ونحكى الأسطورة أن أبوللون قد أنذر لايوس Laius بأنه إن أنجب ولداً فسوف يقتله هذا الولد ، وكان هذا الانذار عقاباً له على جرم ارتكبه فى حق بيلوبس Pelops الذى أكرم وفادته عندما لجأ إليه حين طرد من عرش بلاده طيبة ، فبدلاً من أن يعترف لايوس بالجميل والفضل لمضيفه بيلوبس يختطف ابنه خريسيبوس Chrysippus . يسترد لايوس عرشه ويتزوج من يوكاستا Iokasta . وبعد مدة تضع له زوجته ولداً فيغتم ويتنازع نفسه عاملان : الحرص على الحياة من ناحية ، والرغبة فى الولد الذى يرث الملك ويخلد الذكر من ناحية أخرى ، ولكن تردده هذا لم يستمر طويلاً فقد قرر التخلص من الولد ، فأرسله مع أحد خدمه ليتخلص منه بعيداً فوق قمة جبل كيثيرون Kithairon . وهناك أخذت الرجل الشفقة على الطفل ، وفيما هو جالس يفكر فى الأمر ، إذ يقبل أحد الرعاة من المملكة المحاورة . فاذا سأل زميله عن أمره وعرف ما يشغل باله ، اقترح عليه أن يعطيه الطفل ويعود إلى مولاه بدم كذب ، فيوافق . يعود الراعى إلى مدينته كورنث Corinth ، ويعطى الطفل للملكها بوليبيوس الذى كان محروماً من نعمة الذرية ، فيفرح الملك بالطفل ويتبناه ، وتتعهد الملكة ميريوني Merope بالحب والرعاية ، فينشأ فى مهاد النعمة ولياً للعهد ، ويشب الطفل وهو يعتقد أنه ابن الملك والملكة بالفعل . وتسير الأمور هائلة هادئة رداً من الزمن ، إلى أن ذهب أوديبوس ، وقد صار الآن شاباً يافعاً ، مع نفر من أصدقائه ليلهو معهم ، فشربوا وسكروا ، وفى غمرة سكرهم يعبره أحدهم بأنه مجهول الأصل وليس ابن ملك كورنث وملكها . ويهلع قلب الأمير الشاب أوديبوس ويذهب إلى معبد دلفى ليستلهم الحقيقة من أبوللون ، فجاءه الوحى بأنه إن عاد إلى وطنه فإنه سيقتل أباه ويتزوج من أمه ويجلب التعاسة على أهله وذويه . يشتد هلع أوديبوس ويعتزم عدم العودة إلى كورنث حتى لا يقع

يخلصهم من الاسفنكس - فلم يملك أوديبوس ، وقد عقدت لسانه الدهشة ، إلا أن ينزل على رغبتهم ، ويقبل الملك والزوجة ، وبذلك تحققت كل النبوءة . وتمضى الأيام والسنون وأوديبوس يحكم المدينة في أمن وسلام ، وتنجب له يوكاستا - زوجته وأمه - ولدين وبنتين ، أما الولدان فهما إتيوكليس وبولنيكيس ، وأما البنات فهما أنتيجوني وإسميني . ولكن القضاء كان لم المرصاد ؛ إذ يهدد المدينة الطاعون والمجاعة ، فيرسل الملك إلى دلفي من يسأل عن سبب ذلك الوباء وطريقة الخلاص منه ، فيعود الرسول يقول أنه لا خلاص لطيبه مما هي فيه إلا إذا تطهرت من رجس بها ، وهذا الرجس هو وجود قاتل لايوس بها ، فلا بد إذن من القبض عليه والاقتصاص منه . وبعد تقصى الحوادث تتضح الحقيقة ، وهي أن قاتل لايوس إن هو إلا أوديبوس نفسه ، وأنه تزوج من أمه وأنجب منها أبناءهم في نفس الوقت إخوة له . تظلم الدنيا في عيني أوديبوس ، وتكون أمه قد انتحرت عندما عرفت الحقيقة ، فينطلق إلى داخل القصر ليمسح عينيه في ثورة جنون ، ويترك البلاد ، تقوده ابنته أنتيجوني ، فقد حكم على نفسه بالنفى .

هذه هي الأسطورة ؛ فكيف تصرف فيها سوفوكليس ؟ لم يعرض سوفوكليس الأسطورة بالتسلسل الروائي الذي رويناه ، وإنما بدأ مسرحيته من منتصف الأسطورة . ولكن كان لا بد من الإحاطة بالأحداث السابقة على نقطة البدء . لم يلجأ سوفوكليس في شرحها إلى طريقة المقدمات prologue بالطريقة التي كان يتبعها يوريبديس في معظم مسرحياته والتي اتبعها سوفوكليس نفسه في مسرحية نساء تراخيس ، وإنما كان بارعاً في الإشارة إلى هذه الأحداث خلال عرض مسرحيته ، فكان موفقاً كل التوفيق في مزج الماضي والحاضر .

هذا الشر المستطير ، فهو يحسب أن ملكها وملكها هما أبوه وأمه . ويمضى في طريقه على غير هدى إلى أن يأتي إلى مكان عنده مفترق طرق ثلاث . وفي هذا المكان يلتقي بجماعة من المسافرين على رأسهم شيخ وقور يركب عربة ، يصبح به بشيرهم ليخلى الطريق ولكنه لا يبالي ويصر على أن يمر هو أولاً . وتنشب بينهم معركة يقضى فيها أوديبوس على كبيرهم وكل حاشيته إلا واحداً استطاع أن ينجو بجلده . وهكذا تحقق جزء من النبوءة ، فلم يكن ذلك الشيخ الوقور سوى لايوس والد أوديبوس ، وكان في طريقه إلى مهبط وحى دلفي ليعرف كيف السبيل للخلاص من ذلك الاسفنكس - الوحش الموله - الذي يهدد مدينة طيبه ويقطع الطريق على الناس ويقتل منهم كل من لا يستطيع حل لغز يلقبه عليه . يقبل أوديبوس على طيبة وهو لا يدري أنها مسقط رأسه ؛ وعلى أبوابها يعترض الاسفنكس طريقه ويلقى عليه اللغز : ما الحيوان الذي يسير في الصباح على أربع ، وفي الظهيرة على اثننتين ، وفي المساء على ثلاث ؟ فيجيب عليه أوديب : إنه الإنسان ، فهو يحبو على أربع وهو طفل ، فإذا شب واستوى عوده سار على اثننتين ، وإذا أدركته الشيخوخة توكأ على عصا . فيضحك الاسفنكس ويتركه ليمضى في شأنه ، إذ كانت هذه هي الإجابة الصحيحة ، ولكن أوديبوس يستل سيفه ويهاجمه ولا يزال به حتى يجهز عليه ، وتكون هناك جماعة من أهل طيبة واقفة على الأسوار تشاهد هذا الصراع الرهيب . كان أهل طيبة قد تلقوا نبأ مقتل ملكهم لايوس في ظروف غامضة من الحارس الذي فر هارباً ، ولكنهم مرعان ما يشغلون عن هذا بذلك الشاب الباسل الذي يخلصهم من الرعب الرابض على أبواب مدينتهم ، فيقبلون عليه مهتين مستبشرين ، ويدخلون به المدينة دخول الفاتح المنتصر ، حيث يتوجه كزيون ملكاً على طيبة ، ويزوجهم من الملكة يوكاستا ، وذلك تحقيقاً لنذر نذره أهل المدينة لمن

— : أين هم وكيف نقتضي أثر هذه الجريمة التي حدثت منذ أمد بعيد ؟
 أجاب عليه كريون :
 — : لقد قال الإله إن الآتين في هذه الأرض ، ومن بحث عن شيء وجده ومن أهمل شيئاً أفلت من يده .
 فاذا بأوديبوس يقرر :
 — : إذن فلأرجع بالأمر إلى أصله حتى أردّه إلى الجلاء والوضوح .
 ثم يخرج الجميع ليدخل أفراد الجوقة التي تتألف من خمسة عشر من أشراف طيبة فتغنى أنشودة تبتهل فيها إلى الآلهة أن ترفع عن طيبة هذا البلاء .
 ومن هذا الموقف تبدأ عقدة مسرحية سوفوكليس في التطور نحو الذروة ، فقد راح أوديبوس يبحث عن هؤلاء القتلة ، فأدى به هذا البحث إلى الكشف عن حقيقة نفسه ؛ وقد أدار سوفوكليس دفعة هذا البحث في بناء درامى محكم يصل في روعته إلى حد الإعجاز .
 يدخل أوديبوس مرة أخرى ، فيخاطب أفراد الجوقة مطالباً إياهم أن يعينوه على اكتشاف الحقيقة ، ويسبب بالقاتل أن يظهر نفسه ؛ فان أقصى ما سيناله ، إن دل على نفسه ، هو أن ينفي دون أن تتعرض حياته لأذى خطر ، كما ينذر ويتوعد كل من يعرف القاتل ولا يدل عليه ، إذ يجب أن يردوه جميعاً عن ديارهم فهو الرجس بالقياس إلى المدينة كلها كما أنبأ بذلك وحى أبو اللون . وإذ ينصحه رئيس الجوقة باستدعاء تريسياس الكاهن القادر على اختراق حجب الغيب ، يجيب بأنه لم يهمل هذه الخطوة بناء على مشورة كريون ، وقد أرسل بالفعل في طلبه . يقبل تريسياس الأعمى يقوده ضبي صغير ويسأله أوديبوس ، فيجيب إجابات غامضة ملتوية ، فينتهره الملك ويتهمة بأنه شريك في القتل ولولا أنه أعمى لقال إنه القاتل نفسه فيثور الكاهن ويصيح كالجنون :

تبدأ المسرحية عند سوفوكليس بتجمع نفر من أهل مدينة طيبة يحملون أغصان الغار والزيتون ، وقد جثوا أمام مذبح قصر الملك أوديبوس . وبينهم كاهن زيوس كبير الآلهة . يخرج إليهم أوديبوس . وقد مضت عليه سنوات يحكم فيها البلاد حكماً عادلاً ، وهو الآن زوج يوكاستا وأبو أولادها ، يخرج إليهم متسائلاً :

— أى أبناى ، يا ثمار نسل كادموس التليد . أيها الجبل - الحديث الناشئ : ما لكم جاثين هكذا . حاملين معكم صفائر الزهر وأغصان التوسل . في حين يملأ المدينة عبق البخور ، وترتفع فيها الأصوات بالأدعية ، ويشيع بين أهلها الأنين . . .
 من أجل هذا جثت إليكم ، أنا أوديب الذي تبجله الناس جميعاً .

وإذ يعلم أنهم لجأوا إليه كى يتقدم من هذا الوباء الذى يجصددهم حصداً ، كما أنقذهم من قبل من ذلك الوحش الذى كان يهدد مدينتهم ، يطمنهم ويطيب خاطرهم ويخبرهم بأنهم إن كانوا يأملون فانه يألم أكثر منهم . فهو يحمل كل آلام المدينة على كاهله . كما يخبرهم بأنه قد أرسل كريون إلى معبد دلفى ليعلم من الإله أبوللون ما ينبغى أن يصنع . ولا يمضى وقت طويل حتى يقبل كريون مبتهجاً وقد توج رأسه بأكايل الغار فيبادته أوديبوس بالسؤال :

— : أى جواب تحمله إلينا من الآلهة يا كريون ؟
 كريون : إن شئت تكلمت أمام هذا الحشد ، وإلا فلندخل القصر .

أوديبوس : تكلم أمامهم جميعاً ، فان آلامهم تثقل على أكثر مما تثقل على آلامى ، وإن الأمر لأخطر من أن يمضى وحدى .

فيعلن كريون أن الإله أبوللون يطلب إليهم تطهير المدينة من قتلة الملك السابق لايبوس بتوقيع القصاص عليهم ونفيهم . فاذا سأل أوديبوس :

— إنك أنت نفسك الرجس الذى يقدس المدينة .
فتحتلهم ثورة أوديبوس على إثر هذا الاتهام الرهيب
وتبلغ الثورة مداها فيقذف بالتهم في وجه الكاهن .
فيتهم بأنه صنعة كريون الذى رشاه بالمال ليخترع
هذه الفرية كى ينزعه عن العرش ، كما يعبره بفقد
بصره . فلا يسع تريسياس عندئذ إلا أن يصرح بالحقيقة
ويبرهص بالنهاية :

— إذن فلأقل لك في صراحة ما دمت تعبرنى
فقدان البصر . . .

أنك تبحث مهدداً منذراً عن الرجل الذى قتل
لايوس ، فاطمئن ، سوف أدلك عليه . إنه
هنا ، يقيم على أنه غريب ، ولكن سيعرف
الناس أنه من أهل طيبة . . . لأنه يرى ، ولكنه
سيفقد البصر ، وسيسعى ، وعصاه تنحس
طريقه ، ضارباً في بلاد مجهولة ، مصغياً إلى
أصوات تهتف به من حوله : هذا أب وأخ
لأبنائه ، هذا رجل جلب الحزى والعار على
أبيه وأمه .

هذا ابن قاتل ، مرتكب للفسق .

تم يخرج الكاهن مغضباً ، ويدخل أوديبوس القصر
وكلمات الكاهن تطن في أذنيه . تنشد الجوقة أنشودة
تستعيد فيها أفضال أوديبوس على المدينة ، وتردد في
تصديق ما تنبأ به الكاهن تريسياس . عندئذ يدخل
كريون ، وكان قد سمع بما اتهم به الملك فيدافع عن
نفسه أمام الجوقة ويلوم أوديبوس لإهانتته بهذا القول .
ثم يدخل أوديبوس فيشتبك مع كريون في حوار
عنيف :

أوديبوس : إذا كنت تحسب أنك تستطيع الاعتداء على
أحد أقربائك دون أن تنال العقاب فأنت
واهم .

كريون : أنت على حق في هذا ، ولكن ماذا جئيت
في حقك من ذنب ؟

أوديبوس : ألم نشر على بأن أرسل في صلب .
الكاهن ؟

كريون : بلى ، وما زلت أرى هذا الرأى .
— أى أمد مضى على لايبوس منذ أن قتل ؟
— ماذا تقصد ؟ لا أفهم . . . مضى على
ذلك زمن طويل .

— أكان هذا الكاهن يصطنع كهانته حينئذ ؟
— نعم ، وكان بارعاً كما هو الآن .

— هل أسأتني في ذلك الوقت ؟
— كلام لم يفعل ذلك ، أمأى على الأقل .
— ألم تبحثوا عن الحقيقة في مصرع الملك ؟
— بحثنا بدون شك ولكن بلا طائل .
— ترى لماذا لم يقل ذلك البارع إذ ذاك
ما يقوله اليوم ؟

— لا أدري .
— لا تدري ، ولكن قد تقوله حين تواتيك
الفرصة .

ويشتد الحوار حتى يصل إلى ذروته .

كريون : ماذا تريد إذن ؟ أتريد نقى من المدينة ؟
أوديبوس : إنى أريد موتك لا نقيك .
ثم تدخل الملكة يوكاستا لتوقف هذا الصدام
بقولها :

— أيتها المغروران ، حبسكما ما تشدقما به من
ألفاظ الغضب العمياء ، ألا تخجلان من إثارة
الخصومة الخاصة بيننا المدينة كلها تنزف
دماءها .

وتحاول التوفيق بينهما فلا تفلح ، ويخرج كريون
محتقاً . ثم تسأل أوديبوس عن سر هذا الغضب فيخبرها
أنه اتهام كريون به ، فهو يزعم أنه هو قاتل لايبوس
ويدعى أن الكاهن هو الذى أخبره بذلك ، فتسفه
يوكاستا كهانة الكاهن ، بل الكهانة كلها بما في ذلك
كهانة أبوللون نفسه ، وتذكر له أن كهان أبوللون

كانوا قد أخبروا الملك لايبوس بأنه سيموت مقتولاً بيد ابنه الذى يولده منها ، ولكن الناس جميعاً تؤكد أن لصوصاً من الأجانب قد قتلوا الملك لايبوس منذ زمن بعيد فى طريق ذى ثلاث شعب . وما أن يسأل أوديبوس عن زمان ومكان وقوع الحادث وتعيينه له يوكاستا حتى يضطرب ويسأل :

— كيف كان لايبوس ؟ ما هيئته وماذا كانت سنه ؟

يوكاستا : كان طويلاً وخط الشيب رأسه ، وكانت فيه ملامحك .

— ما أشقانى . . .

أكان مسافراً فى جماعة صغيرة أم كان يتبعه حرس كبير ؟

— كان معه خمسة لا غير ، بينهم منادى .

— أواه ! الآن يتضح كل شيء ، ولكن من أنباك بكل هذا ؟

— خادماً نجاً وحده .

— أهو فى القصر الآن ؟

— لا

فيطلب استدعاء هذا الخادم من المرعى ، ثم يحدث الملكة عن نفسه وعن حياته فى كورنثة ويذكر لها كل ما حدث له حتى وصل إلى طيبة وأصبح ملكها ، كما يعبر عن قلقه وخوفه من أن يكون هو القاتل ، ولكنه يتعلق بأمل فى مقدم هذا الرجل الراعى ، فان أكد ما قالته الملكة الآن من أن القاتل كان جماعة ولم يكن فرداً واحداً فقد نجأ ، ثم يخرجان لتشهد الجوقة أنشودة أخرى تخفف من حدة التوتر ، تعود بعدها يوكاستا ومعها قرابين تقدمها للآلهة لتهديته قلق أوديبوس . عندئذ يدخل رسول من كورنثة يحمل أنباء خلاصتها أن أهل كورنثة سيختارون أوديبوس ملكاً عليهم لموت الملك پوليبوس . فطلب الملكة من إحدى وصيفاتها استدعاء أوديبوس فيحضر ، وإذا يعلم رغبة أهل كورنثة

فى تنصيبه ملكاً عليهم ، يبدى قلقه وتخوفه . فانه وإن كان لم يقتل پوليبوس أباه على حد زعمه ، فربما تحققت النبوة فى شطرها الثانى ، فالملكة ميروبي — التى يعتقد أنها أمه — لا تزال على قيد الحياة . وهنا يكشف له الرسول عن حقيقة صلته بملك وملكة كورنثة ، فقد كان هذا الرسول هو نفس الراعى الذى أخذ أوديبوس وهو طفل وأهداه إلى ملك كورنثة . ثم يصل الرجل الذى كان قد نجأ من القتل ، فاذا رأى أوديبوس ، ظهرت عليه علامات الفزع ، وإذا رأى الرسول الكورنثى عرفه أيضاً وجزع جزعاً شديداً ، فقد كان هذا الرجل هو نفس الخادم الطبيعى الذى سلم الطفل أوديبوس إلى الراعى الكورنثى الذى هو الآن الرسول . وبذلك تنكشف الحقيقة كاملة . فتخرج الملكة يوكاستا لتنتحر ، ثم يتبعها أوديبوس ليسلم عينيه . يصل رسول من داخل القصر يحدثنا بما كان من أمر الملكة والملك فيقول :

— لقد عبرت (الملكة) البهو ذاهلة عن نفسها لما بها من سوره ، وكانت ماضية لا تلوى على شيء ، ويدها فوق رأسها ، تستأصل بهما شعرها وكأنهما سلاحان ماضيان ، فتنتطلق إلى حجرتها ، حتى إذا دخلتها أغلقت الأبواب من خلفها فى عنف ، وهى تهتف باسم لايبوس الذى مات منذ أمد بعيد ، كما كانت تعمل وتنتحب على هذا السرير الذى تلقى أزواجاً من زوجها وأبناء من ابنتها . وبعد ذلك لا أدرى كيف استطاع الموت أن يجد سبيله إليها . لأننا فوجئنا بأوديبوس وقد أقبل صارخاً صاخباً ، فلم أعد أرى ما انتاب الملكة . . . لقد اقتحم أوديبوس باب الغرفة المحكم الاغلاق فجطمه واقتلعه من جلوره . ثم دخل الحجرة . لقد كان أول ما شهدنا الملكة وقد شقت نفسها ، وكانت لا تزال تتأرجح فى الأنشطة كطائر ميت . فلا يكاد الشقى يرى هذا المشهد ، حتى تنبث منه آهة يائسة ، ثم يندفع فيحل

الأنشطة التي كانت تشنقها ، فتسقط البائسة على الأرض . آه . ما أبشع المنظر الذي تلا ذلك ! فان أوديبوس ينزع المشابك الذهبية التي تشبه اللهب ، ينزعها من صدرها ، ويدفع بها في عينيه صائحا : اخرجوا . . . اخرجوا . . . فلن ترياني بعد اليوم ، ولن تريانا آلامى وآلامى . . .

ثم يصل أوديبوس والدم يسيل من عينيه ، وإذا بأفراد الجوقة يشيخون بوجوههم حتى لا يروا هذا المنظر المريع . لقد أصبح أوديبوس الآن كائنا ذليلا ، مهيبض الجناح ، يتلمس طريقه في الظلام الأبدي ، مقطوع الأمل والرجاء في الدنيا والآخرة ، لاعنا الرجل الذي نجاه من الموت ليدفع به إلى هذا الشقاء الذي يحيق به هو وبكل من له به صلة ، ثم يستصرخ الجوقة قائلا :

— أستحلفكم بحق الآلهة أن تسارعوا باخضائي عن الأبصار ، قودوني إلى مكان يحيق ، فاقتلوني ، أو ألقوا بي في اليم حيث لا يراني أحد أبدا الدهر .

ثم يدخل كريون فيعتذر إليه أوديبوس وهو يبكي ثم يستعطفه ويوصيه خيرا ببنتيه ، فيتأثر كريون ويبدى نحوه عطفاً شديداً ويواسيه . ثم تدخل الفتاتان أنتيجوني وإسميني بناء على أمر من كريون . . . وإذا يسمع أوديبوس صوت بكائيهما يقول :

— ألسنت أسمع بكاء ابنتي غير بعيد من هنا ؟ هل أشفق على كريون فبعثت إلى بأعز أبنائي أثرهم عندي ؟ . . . لتكافئك الآلهة إذ سمحت لي بلقائيهما . . . بنتي ! أين أنما ؟ ادنوا مني ، تعاليا إلى ذراعي أواه ! تعاليا إلى ذراعي أخيكما . . اللتان حرمتا الضوء — بما صنعنا — عيني الرجل الذي أنجبكما . . الرجل الذي كان مغمض العينين لا يرى ولا يدرى كيف أخرجكما من الأحشاء التي خرج هو منها . . أي شقاء لم ينزله بكما أبوكما ؟ قتل أباه ، وتزوج من أمه ، ومنحكما الحياة من حيث استمدها . . .

أي كريون . . . أنت . وحلك الآن والد هاتين الفتاتين إذ هلك أبواهما اللذان كانا يراعاهما من قبل . أتوسل إليك لا تلعهما ، لا تتخل عنهما . . إنهما لا تزالان صغيرتين كما ترى . . وحيدتين من الأهل إلا منك . . . أعطني يدك وعاهدني . . وإذا تخرج أوديبوس منهاراً ، تقوده ابنتاه ، تنفي الجوقة أنشودة الختام ، التي تلخص عادة مغزى المسرحية :

— أي أبناء الوطن العزيز ، انظروا إلى أوديبوس الذي حل اللغز العجيب ، الذي أعجز غيره من البشر . . انظروا إلى هذا الرجل القوي . . . أمناك من لم يكن ينظر إلى رخائه ويسره وسعاده في غير ما حسد ؟ انظروا الآن في أي بحر هائل من الشقاء قذف به !

فعلبيكم أن تأخذوا حذركم ، وأن تبصروا في عواقب أموركم ونهاية أيامكم ، إذ لا ينبغي أن نحكم على أحد من الناس بأنه سعيد ، إلا إذا انقضت الساعة الأخيرة من حياته ، وانتقل إلى العالم الآخر (Hades) من غير ألم وبلا وزر يحمله .

وهكذا تنتهي مسرحية أوديبوس ملكاً لسوفوكليس التي تعتبر بحق أروع ما كتب سوفوكليس ، فأشعارها سهلة متدفقة ، تفيض بالعواطف المتأججة ، وجوارها يفوق الوصف من الناحية اللغوية والناحية الموسيقية ، ليس فيها سطر من غير ضرورة ، ولم تترك المسرحية أي فرصة لخلق التوتر العاطفي والنفسى ولخلق التشويق والتشويق لدى المشاهد إلا انتهزتها . كما أن المسرحية تعتبر النموذج الكامل للتراجيديات الإغريقية ، وذلك بإجماع آراء النقاد القدماء والحديثين ، وعلى رأسهم أرسطو الذي أشاد بمواضع الكمال فيها في أكثر من موضع من كتابه المشهور فن الشعر ، فحال بطلها أوديبوس مثلاً هي حال من ليس في الذروة من الفضل والعدل ، ولكنها حال من يتردى في هوة الشقاء ،

لا للوهم فيه وخسة ، بل لخطأ ارتكبه ، وكان ممن ذهب سمعه بين الناس وتراذفت عليه النعم . وهذه في رأى أرسطو حال البطل النموذجي للتراجيديا (فن الشعر . ١٤٥٣ أ . ١١) . والمسرحية تثير الخوف والرحمة . لا عن طريق المنظر المسرحي ، بل عن طريق البناء الدرامي وترتيب الأحداث التي ألفت على نحو يجعل كل من يسمعها يفزع منها وتأخذ الرحمة بصراعها وإن لم يشهدها . وهذا من عمل فحول الشعراء (فن الشعر ، ١٤٥٣ ب . ٧) . والتعرف على الحقيقة في هذه المسرحية هو أفضل أنواع التعرف . وهو التعرف المصحوب بالتحول ، كما أنه من النوع الذي يستنتج من الوقائع نفسها حيث تقع الدهشة عن طريق أحداث محتملة الوقوع . لا عن طريق أحداث مفاجئة غير محتملة الوقوع . ففي المسرحية يأتي الرسول الكورنثي وفي تقديره أنه سيدخل السرور على نفس أوديبوس ويطمئنه من ناحية أمه ، فلما أظهر حقيقة نفسه أحدث عكس الأثر . وتحقق التعرف على الحقيقة . كما حدث في نفس الوقت التحول من السعادة إلى الشقاء . (فن الشعر ، ١٤٥٢ أ . ٢٤ ، ٣٣ : ١٤٥٥ أ ١٩) . وليس في أحداث المسرحية شيء غير معقول . وحتى إذا اعتبرنا مثلا أن كون أوديبوس لا يعرف كيف مات لأبوس أمر غير معقول ، فقد حدث هذا خارج المسرحية ، ولم يكن ضمن أحداثها الداخلة في بنائها الدرامي (فن الشعر ١٤٥٤ ب : ٨ : ١٤٦٠ أ ٢٩) .

لقد شغلت مأساة أوديبوس كثيراً من كتاب المسرح في كل العصور والأمصار . وقد أحصى الناقد الفرنسي مارينياك - في المقدمة التي كتبها للترجمة الفرنسية لمسرحية أوديب لتوفيق الحكيم - تسعاً وعشرين مؤلفاً من بين الفرنسيين قد حاولوا منذ عام ١٦١٧ إلى عام ١٩٣٩ محاكاة سوفوكليس ومعالجة موضوع أوديبوس (انظر هذه المقدمة في نهاية مسرحية « الملك أوديب » لتوفيق الحكيم ، طبعة ٢ النموذجية ، ص ٢٠٣) كما أن توفيق الحكيم وعلى أحمد باكثير ، من الكتاب العرب ، قد عنيا أيضاً بهذه المأساة . ولكن يجب الاعتراف بأن الذين أرادوا محاكاة سوفوكليس لم يبلغوا ما بلغه من شأو في تحقيق الغرض من معالجة موضوع مأساة أوديبوس . فلقد استطاع سوفوكليس بعبقريته الفذة أن يعالج الموضوع علاجاً مركباً . فالمسرحية في ظاهرها إحدى مآسي القدر ، إذ تحققت نبوءة الآلهة ، رغم كل المحاولات التي بذلت للفرار من هذا القدر المحتوم ، ولكن شخصية أوديبوس - كما صورها سوفوكليس - هي السبب المباشر في تحقيق هذه النبوءة ، إذ تمثل في شخصيته نقط الضعف الرئيسية : وهي التهور وحدة المزاج ، التي دفعت بالأحداث أن تسير في الطريق الذي رسمه القدر ، لذلك فأنت ترى أوديبوس يتحمل المسؤولية كلها ولا يتصل منها بالقاء التبعة على الآلهة التي لا مرد لقضائها .



أصل الأنواع لداروين

بقتلم :

الدكتور سيد بدوي

أستاذ الاجتماع بجامعة الإسكندرية

حياة داروين

ولد تشارلس داروين في ١٢ فبراير عام ١٨٠٩ في « شروسبوري » Shrewsbury من أسرة اشتهرت بزعيمها العلمية حيث خرج منها قبل مؤلفنا عالم آخر نال شهرة كبيرة وهو « إرازموس داروين » جد تشارلس ومؤلف كتاب « قوانين الحياة الحيوانية » وهو الكتاب الذي نجم فيه بذور النظرية التطورية التي خالدت اسم داروين .

وقد ظهر الميل إلى جمع نماذج النباتات والحشرات عند تشارلس داروين في سن مبكرة . وذكر هو نفسه ذلك في مذكراته التي كتبها عن تاريخ حياته إذ يقول « كان حب جمع النماذج عميقاً في نفسي مما يدفعني إلى التأكيد بأنه كان عندي غريزة فطرية ، إذ لم يظهر هذا الميل عند واحد من أشقائي أو شقيقاتي . ولا شك أن هذا الميل هو الأساس الذي يجعل من الإنسان عالماً طبيعياً مدققاً أو يجعل منه أحياناً مهووساً أو شحيحاً » .

وفي سن السادسة عشرة رحل داروين إلى أدينبوره ليدرس الطب ولكنه ما لبث أن أظهر امتعاضه وكرهه لتلك الدراسة ، وإن كان فيما بعد قد أسف أسفاً شديداً

لأنه فوت على نفسه الفرصة التي كان يستطيع أن يتقن فيها فن التشريح . وبعد مضي سنتين على التحاقه بدراسة الطب أدرك والده الدكتور روبرت وارنج داروين أن ابنه تشارلس لا يرجي منه أمل في أن يكون طبيباً ناجحاً ، وفكر في تحويله لدراسة اللاهوت ليصبح رجلاً من رجال الكنيسة . ولم يكن يدور بخلد الوالد أن ابنه ، بدلاً من أن يصبح خادماً لمبادئ الكنيسة ، سيعلم بنظرية عن العالم وخلق الكائنات وتطورها مبادئ تقلب نظريات اللاهوت رأساً على عقب ، وتقيم الكنيسة وتقعدها وتجعلها نشن حرباً لا هوادة فيها ضد هذا الرجل الذي اتهمته بالإلحاد والكفر والمروق .

ورحل داروين إلى كمبردج في أوائل عام ١٨٢٨ . ولكنه لم يدرس اللاهوت بل أمضى في هذه المدينة الجامعية ثلاث سنوات انصرف فيها إلى حياة اللهو ، وإلى المسهرات وحفلات العشاء الممتعة وجلسات الشراب على أن هذه السنوات الثلاث في الحقيقة ، لم تضع كلها هباء . إذ أن معيشة داروين في المدينة الجامعية القديمة قد ساعدت على ظهور الموهبة الكامنة فيه ، ونعني بها موهبة العالم الطبيعي . وكما يحدث في كثير من الحالات ظهرت هذه الموهبة على أثر قراءته لبعض الكتب .

فاستطاع على أثر هذه القراءة أن يتعرف على مواطن القوة في نفسه ، وأن يقبل على البحث في المجال الذي يتفق مع ميوله واستعداده . واستحوذت على نفسه فكرة سامية أراد أن ينفذها بعزم وقوة وهي أن « بضيف إلى بناء العلوم الطبيعية الشامخ حجراً يضعه بنفسه مهما كانت قيمته المتواضعة » .

وما لبثت أن ظهرت فرصة أخرى ساعدت على توجيه الشاب الجامعي نحو هوايته الحقيقية نذكر منها قراءته لأخبار « همبولت » Humboldt وصدافته للأستاذ « هنسلو » Henslow أستاذه في علم النبات ، وانتماءه « لنادي اللواقين » Club des gourmets فقد اقترح بعض أعضاء هذا النادي القيام بأبحاث تجريبية على أنواع من النبات والحيوان قد تؤدي إلى استنباط « أكلات جديدة » غير تلك التي ألفها الناس . وكانوا يرغبون أن يستشعروا لذة جديدة من تنويع بعض الأطعمة والطيور والحيوانات التي « لم يعرفها بعد البلعوم الإنساني » . هذه الظروف لفت الطالب في جو غريب امتزج فيه حماسه للعلوم التجريبية بخياله عن البلاد والقارات النائية التي تحوى عجائب من الحيوان والنبات ويتعلقه المتحورس بجمع الطرائف والغرائب . ففي هذا الوقت أخذ داروين يجمع الحشرات ، ويحلم بالرحلة إلى « جزر كناري » في المحيط الأطلسي .

وعندما ترك داروين كبردج حاملاً درجة الماجستير في الآداب في عام ١٨٣١ كان يدرك تمام الإدراك أنه ما من شيء يستحق منه الاهتمام سوى دراسة التاريخ الطبيعي . ولكنه مع ذلك لم يفعل شيئاً إيجابياً في سبيل تحقيق رغبته ، بل كانت تستحوذ عليه على العكس الرغبة في الإلمام بكل شيء دفعة واحدة ، ولم تكن لديه فكرة عن التخصص الدقيق الذي يعتبر الشرط الأساسي للبحث العلمي الحديث .

وبينما كان داروين على هذه الحال من التردد لا يعرف بأي شيء يبدأ للوصول إلى الغاية التي رسمها

لنفسه ، إذ أتت له فرصة ذهبية مكنته من تحقيق جميع أحلامه ، وفتحت أمامه مجال البحوث وجمع المعلومات التي أدت في آخر الأمر إلى نظريته عن « أصل الأنواع » .

فقد كتب أستاذ الفلك في كبردج إلى « هنسلو » أستاذ داروين يطلب إليه أن يختار له شاباً له إلمام وولع بدراسة التاريخ الطبيعي ليرافق بعثة علمية إلى « أرض النار » والأرجنتين الهندي . وفكر هنسلو على الفور في داروين . وكتب إلى تلميذه يقول : « لأنني لم أخترك لأنني أعتبرك عالماً طبيعياً بلغ منتهى الكمال ، ولكنني أعرف أنك تستطيع أن تستغل أحسن استغلال هوايتك لجمع النماذج وملاحظة الأشياء وتدوين هذه الملاحظات بدقة وعناية . ولا شك أنك ستسجل كل ما يستحق أن يسجل بالقياس إلى التاريخ الطبيعي » .

ونجح تشارلس داروين في الحصول على موافقة والده ، وأبحر على ظهر سفينة الأبحاث « بيجل » Beagle في أواخر ديسمبر سنة ١٨٣١ . وأطلق ضباط السفينة على داروين لقب « فيلسوفنا العزيز » ، أما البحارة فقد لقبوه « بقناص الذباب » . وكان محبوباً من هؤلاء وأولئك لما ظهر للجميع من صفاته الممتازة . فقد كان ، في الواقع ، مثلاً حياً للصبر والاحتمال ولين العريكة طوال الخمس سنوات التي استغرقتها الرحلة ، بالرغم من أن هذه السنوات التي تعد أنحصب فترة في حياته ، كانت سلسلة من المجهودات الشاقة والمتاعب المضنية .

وكان أعضاء البعثة التي أبحرت على ظهر « بيجل » مكلفين بدراسة أجواء وتضاريس سواحل بتاجونيا وأرض النار وشيلي وبيرو وبعض جزر المحيط الهادي . أما داروين فقد كلف بدراسة النبات والحيوان في تلك المناطق . وقبل أن ترسو السفينة على الشاطئ لأول مرة ، كان « قناص الذباب » قد استطاع أن يحلل الأتربة التي يحملها الهواء في جو المحيطات ، ويميز في هذه المحيطات سبعة وستين نوعاً من الحيوان والنبات . ورست السفينة

على أرض النار حيث استطاع مؤلف « تسلسل الإنسان » أن يتأمل لأول مرة الإنسان في حالة البدائية ، وتركت هذه المشاهدة في نفسه أثراً لا يمحي . فكان قوة تأثيره بهذا المنظر دليلاً على أن المشكلة العلمية والفلسفية الخاصة بأصل الإنسان كانت قد بدأت تشغل ذهنه وتحمل مكاناً معيناً من تفكيره .

ومما لا شك فيه أن النظريات الأساسية التي أعلنها داروين في كتابه « أصل الأنواع » قد تكونت في ذهنه رويداً رويداً خلال هذه الرحلة . فدراسته لحفريات الحيوانات في سهول « التماس » وملاحظته للاختلافات البسيطة التي تحدث عند الحيوانات التي من أنواع متقاربة كلما تقدم نحو الجنوب في القارة الأمريكية ، جعلته يتصور بوضوح فكرة التغير التدريجي للأنواع . كما أن التجارب والملاحظات التي أجراها خلال هذه الرحلة الطويلة كانت بمثابة الغذاء والمؤونة التي عاش عليها طوال حياته العلمية .

وبعد عودته من رحلته في عام ١٨٣٦ استقر في لندن ، ثم انتقل بعد ذلك إلى كبردج ومنحته الحكومة مبلغاً يقرب من الألف جنيه يستعين به على طبع نتائج مشاهداته وأبحاثه . فبدأ في ترتيب الوثائق والمجموعات النباتية والحيوانية التي جمعها ، ويكتب في الوقت نفسه « رحلة عالم طبيعي » Journey of a Naturalist (١٨٣٩) . وتجسست في ذهنه نظرية « أصل الأنواع » والواقع أن هذه النظرية لم تكن عنده وليدة تأملات فلسفية حاول بعد ذلك أن يدعمها بالمشاهدات ، بل إن الأمر على العكس من ذلك تماماً فإن الظواهر التي لاحظها والعلاقات التي لمسها بين هذه الظواهر وأوجه الشبه التي صادفها هي التي قادته إلى هذه النظرية التي أصبحت كشافاً عظيماً في علم الحياة . وقد كان داروين نفسه يدهش أحياناً أشد الدهشة من عدد الظواهر التي تقع تحت ناظره في تسلسل واضح ، ولا تدع لديه أي مجال للشك في صدق نظريته . وكتب إلى صديق له

يصف هذا الأمر بقوله « لقد ملأت كراسات بعد كراسات بالملاحظات ، ودهشت للظواهر التي كانت تتجمع من تلقاء نفسها بوضوح بحيث يسهل وصفها تحت قوانين ثانوية » .

وتزوج داروين في سنة ١٨٣٩ ، وعاش مع أسرته في منزله الريفي في قرية « دون » Down بالقرب من لندن . وأخذت صورة حياته الهادئة التي لم تكن تفهمها حوادث ذات بال ، وطبعه المزن ، ينعكسان بوضوح على منهجه العلمي الذي اتصف بالدقة والأمانة والحذر الشديد في إعلان أية فكرة قبل الوصول إليها عن طريق التجربة الدقيقة . ورزق في أواخر سنة ١٨٣٩ بأول طفل له . وخرج من ملاحظاته لتطورات نموه بالعناصر الأساسية لأحد مؤلفاته الطريفة ، نعى به كتاب « التعبير عن الانفعالات » Expression of Emotions (١٨٧١) .

وكانت حياة داروين في « دون » Down تسير وفق نظام دقيق . وقد خلقت له هذه الحياة خیر الظروف لازدهار جميع قواه ومواهبه وللانتفاع بها على أحسن وجه . والواقع أن التنظيم الدقيق لمواعيد يومه هو الذي يسر له جميع ملاحظاته العديدة وتبويبها وترتيبها . وكان يعمل في صبر وأناة لتدعيم مستقبله العلمي بدون أن يهتم بالمظاهر أو ألقاب الشرف أو النياشين ، كما لم يكن عنده غرور أولئك العلماء الذين يصمون آذانهم عما يتردد في العالم الخارجي . ولم يكن يحدد أو يغضب لما ينشر عنه من نقد مجحف بسبب ما يصل إليه من نتائج علمية جريئة ولم تستطع المناقشات الحادة والجدل العنيف الذي ساد أوساط العلم على أثر صدور كتابه « أصل الأنواع » أن تعكر من صفو حياته الرتيبة المنتظمة أو تبدل من هدوء ذلك الرجل المهذب الذي كان نموذجاً كاملاً « للجنتمان » في العصر الفيكتوري .

وفي الوقت الذي ظهر فيه كتاب « أصل الأنواع » أي في عام ١٨٥٩ كان لداروين مؤلفات أخرى وبحوث

عديدة في علوم النبات والحيوان والجيولوجيا . فقد نشر في سنة ١٨٤٢ مؤلفاً عن « الشعب المرجانية » ، وفي سنة ١٨٤٥ « رحلة عالم طبيعي » ، وهي وصف الرحلة التي قام بها على ظهر « بيجل » وفي عام ١٨٥٤ « وصف حياة الحمار » . ويجب ألا تحجب الأهمية الفلسفية لكتابه الخالدين « أصل الأنواع » و « سلالة الإنسان » قيمة بعض كتبه الأخرى مثل كتاب « النباتات آكلة اللحوم » ، وملاحظاته عن « حركات وعادات النباتات المتسلقة » ودراسته « للإخصاب بالطريق المباشر وبطريق التهجين » و « لقدرة النباتات على الحركة » .

هذه الدراسات والأبحاث الدقيقة هي التي أكسبت داروين الشهرة في الأوساط العلمية وجلبت له المنح والألقاب الرسمية . وقد كان داروين يتقبل كل مكافأة أو تقدير لأبحاثه بغبطة وسرور ، لا على اعتبار أن هذه الرسمية تعد تكريماً لشخصه ، بل بوصفها دليلاً على أن نظرياته وآراءه العلمية قد أصبحت مقبولة عند الجميع .

هكذا كان داروين وهكذا كانت عظمته في ذلك الأسلوب المتواضع المتزن ، وفي إيمانه بالعلم . وقد تجلّت إرادته القوية العنيدة واقتناعه بصدق نظرياته في هذه العبارة التي قالها قبل موته بوقت قصير « إنني أقبل أن ألقى صنوف التعذيب وأن يقضى على دون أن أعترف بخطأ نظرياتي » .

وقد كان داروين في شيخوخته ، وفي طبيته ووداعته قريب الشبه بتولستوى إلى حد يثير الدهشة . كانت عيناه تخضيان تحت حاجبين كثيفين وأنفه حاداً ، وكان شارباً ولحيته الناصعة البياض تنفرع على شكل مروحة دون أن تخفى رسم شفثيه الرقيقتين اللتين تمان عن حزم وإصرار . وكانت أسارير وجهه منبسطة تدل على بساطة لا تعرف الكذب وعلى رجولة لا تنفق مع الرياء أو النفاق . كان هذا الوجه يعبر أشد التعبير عن حياة

إنسان استطاع بحث أن يقول إنه لم ينحرف عن طريقه قيد أنملة لكي ينتزع المجد .

وقد أمضى داروين حياته الطويلة يشكو من مرض في القلب لم يستطع الأطباء تحديد طبيعته . وهذا المرض هو الذي منعه من السكن في لندن واضطره إلى الاستقرار في « دون » طول حياته . واستطاع داروين أن يخضع حياته لظروف مرضه ، فبالرغم من أن هذا المرض — كما يقول — قد أضاع عليه عدة سنوات من عمره إلا أنه حفظه ووقاه عن الانغماس في اللهو والملذات . ولذلك يمكن القول إن هذا المرض قد فرض عليه — إلى حد كبير — ذلك النظام الذي انعكست صورته على منهجه العلمي .

وكان من الطبيعي أن يثير مذهب داروين في الطبيعة وخلق الكون مسألة تدينه وإيمانه بالله . وتزع الناس من معاصريه ومن تلاهم في ذلك كل منزع . ولكن فصل القول في هذا الموضوع هو ما أكدته داروين بنفسه . فقد أكد بقوة قبل موته ببضع سنوات أنه لم يكن ملحداً . وما هي ذى عبارته التي نشرت في مذكراته « لقد ترددت كثيراً في حياتي بين كثير من المعتقدات وتأرجحت عاطفتي الدينية كثيراً بين الصعود والهبوط ، ولكنني في أشد اللحظات تردداً لم أشعر قط بأني كنت ملحداً ، ولم أنكر قط وجود الله . وأعتقد بصفة عامة وخصوصاً عندما أخذت أقرب نحو الشيخوخة أن « اللاأدوية agnosticism هي المبدأ الذي ينطبق أكثر من غيره على آرائي الدينية » .

كان داروين إذن يؤمن بالله ، ولكنه لم يكن يعتقد في تدخل الإرادة الإلهية في حوادث الحياة اليومية . « فالصاعقة — كما يقول — تقتل الإنسان سواء أكان طيباً أم خبيثاً » .

وعندما حانت ساعة موته استقبل الموت بدون خوف أو وجل ، وتوفي في « دون » في ١٩ أبريل

عام ١٨٨٢ ودفن في مقبرة العطاء في وستمنستر على قرب من المكان الذي دفن فيه نيوتن .

وحينما رجع أصدقاؤه وتلاميذه إلى مذكراته وجدوا فيها هذه الكلمة :

« أعتقد أنني أحسنت صنعاً حينما كرسيت حياتي كلها بانتظام لخدمة العلم » .

طريقة داروين ومنهجه في البحث

قد يكون من المستحسن ، قبل أن ننصرف إلى تحليل آراء داروين ونظرياته أن نكتب كلمة عن طريقته ومنهجه في البحث ، وذلك لأن دراسة منهج العالم وتقصى مواهبه ، ومواطن الضعف فيه ، ونقد الوسائل التي استخدمها للوصول إلى أغراضه العلمية ، كل ذلك من شأنه أن يعيننا على الحكم على مقدار الدقة في ملاحظاته ، وعلى قيمة النتائج التي توصل إليها .

ومن الغريب أن داروين قد عني أشد العناية بوصف طريقته في البحث ، وذلك لما آنس من أهمية هذا الوصف في الحكم على منهجه بصفة عامة ، فترك لنا في مذكرات عن تاريخ حياته^(١) تحليلاً دقيقاً لطبيعة تفكيره . ولكن هل يمكن أن نركن إلى حكم الشخص على ذاته ؟ وأن نتخذ هذا الحكم قاعدة لحكم عام نكونه بالنسبة لمنهجه العلمي ؟ في الحقيقة أن داروين لم يدع مجالاً للشك من هذه الناحية ، وما إن قرأ ما كتب عن نفسه بصدد تفكيره ومنهجه ، حتى تقتنع بأن النزاهة والدقة في التحليل هي خير ضمان للثقة فيما كتب ، والاطمئنان إلى حقيقته .

يقول داروين : « إنني لم أوهب سرعة الفهم ، أو توقد الذهن . وهي صفات عظيمة يتحلى بها الرجال الأذكىاء من أمثال « هكسل » . ولذا فلنأني من حيث

(١) جاءت هذه المذكرات في صدر المؤلف الذي طبعه فرانسيس داروين وضمنه رسائل والده .

ملكة النقد أعد شخصاً عادياً ، فما إن أقرأ بجريدة أو كتاباً حتى يثير ما قرأته إعجابي ، ولا أستطيع أن أفطن إلى مواطن الضعف فيه إلا بعد تفكير وتأمل طويلين . وكذلك فإن مقدرتي على تتبع سلسلة طويلة من الآراء المخردة محدودة جداً ، وما كان من الممكن أبداً أن أنجح في الرياضيات ، أو فيما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) وذاكرتي فسيحة ولكنها ليست صافية ، بل يشوبها بعض الضباب ، وهي تكفي لتنبيهي بغير تحديد دقيق أنني قرأت ، أو مررت بشيء يتعارض أو يتفق مع النتيجة التي أريد أن أصل إليها ، ولكني بعد مرور لحظات أستطيع أن أذكر أين يمكن أن أعر على ما أحتاجه من بيانات وتفصيلات . وفي مواطن أخرى تبدو ذاكرتي على غاية ما يكون من الضعف . إذ أنني لم أستطع أبداً أن أحفظ إلى أكثر من بضعة أيام بتاريخ بسيط أو بيت من الشعر » .

« وقد قال عني كثير من النقاد إنني من حيث الملاحظة من الطراز الأول ، ولكن تعوزني القدرة على التعليل ، وتدعيم آرائي بالحجج الدامغة . ولا أظن أنهم قد صدقوا في ذلك ، فإن كتابي عن « أصل الأنواع » من أوله إلى آخره سلسلة من النقاش والبراهين المنطقية ، التي نجحت في إقناع عدد كبير من الرجال الأذكىاء . وما كان لأحد أن يكتب مثل هذا الكتاب ، لو لم تكن له مقدرة على التعليل ومناقشة الآراء .

« ولدي من القدرة على الإبداع والحكم الصائب ، ما لدى أحد رجال القانون أو أحد الأطباء ذوي الشهرة المتوسطة ، لا أكثر . ولكني من ناحية أخرى أتفوق على الإنسان المتوسط من حيث قدرتي على ملاحظة الأشياء التي قد تمر على كثير من الناس دون أن يلاحظوها ، كما أنني أستطيع تتبعها ، ومراقبتها بدقة وعناية . ولا شك أن عبقرتي — إذا كانت لدى عبقرية — تكمن في هذه المقدرة على الملاحظة ، وعلى جمع المعلومات وترتيبها ، والاستفادة منها في الوقت

المناسب . وأهم من ذلك كله أن حبي للعلوم الأحياء والتاريخ الطبيعي كان قوياً ومتصلاً .

ويحتم داروين وصفه هذا لنفسه بقوله : « إن نجاحي كرجل من رجال العلم ، مهما كانت درجة هذا النجاح ، قد تحدد ، حسب اعتقادي ، بفضل صفات وشروط عقلية مختلفة ومركبة . وأهم هذه الصفات : حب العلم ، والصبر الذي لا حدود له على التفكير في موضوع معين ، والعكوف عليه حتى النهاية والمقدرة على جمع الظواهر وملاحظتها ، والاستعانة بملكة متوسطة للإبداع ، وتكوين الرأي الصائب » .

نستخلص من هذا الوصف حقيقة بارزة ، وهي أن عاطفة داروين كانت تتأجج بحب العلم ، وأنه كان يشغل حاسماً حين كانت تخامر ذهنه فكرة اكتشاف جديد . « فكل شيء لا قيمة له ، وكل لذة تتلاشي أمام لذة التنقيب والنش عن بقايا عظام أو هياكل أو حفريات ، أو لذة اقتناء حيوانات أو طيور من نوع جديد » . بهذه الكلمات وصف حاسه للكشف وحبه للبحث .

ويمكن أن نصف نشاط داروين بأنه نشاط خلاق إذ يقوده خياله على أثر بعض الملاحظات ، إلى تكوين فرض معين . ثم لا يلبث أن ينصرف مباشرة إلى ضبط صحة هذا الفرض ، وإثباته عن طريق التجربة . وهو في ذلك يخضع خطوات تفكيره لمنهج علمي سليم . فكل فرض خلاق بأن يوضع موضع الاعتبار ، ولا يترك حتى يحس تحديداً علمياً ومهما بلغت الفكرة من الجرأة ، أو السخف ، فإنها جديرة بالنظر « فن يدرى ؟ » فقد تخيّر وراءها كشافاً علمياً على جانب كبير من الأهمية . إن عبارة « من يدرى » هذه قد اتخذها داروين شعاراً له ، ووصل بفضلها إلى أعظم كشوفه العلمية . ولم يكن يتردد في أن يقوم في أية لحظة بما يسميه « التجارب السخيفة » Silly experiences وهي التجارب التي يبلو أنها لا تؤدي إلى شيء ، ولكنه يقوم بها لإرضاء لضميره

ولكي يكون على يقين من أنه لم يهمل في أية خطوة من خطواته . فالتجربة هي الحكم الفصل ، وبدونها لا يستطيع العالم أن يثبت صحة رأى أو يلحظه . وقد تعلم داروين من الطبيعة ، ومن موقفه أمامها موقف المتأمل الفاحص المدقق ، أن لا شيء مستحيل . وكان إخلاصه للعلم يمنعه من أن يقدم رأياً دون أن يقيم عليه البرهان والدليل .

وقد كتب بشأن مؤلفه « أصل الأنواع » : « لا شك أن هذا الكتاب كان يلحقه كثير من الضرر ، بل ما كان يصادف أى نجاح لو أننى استعرضت فيه آرائى التى اقتنعت بها بالنسبة لأصل الإنسان ، دون أن أدعها بالبراهين . ولكنى حين وجدت أن عدداً كبيراً من المشتغلين بالتاريخ الطبيعي قد أصبحوا يتقبلون مبدأ تطور الأنواع وجدت من المناسب أن أستغل البيانات والملاحظات التى جمعتها من قبل ، فعكفت على ترتيبها وتفصيلها حتى كان هذا الكتاب » .

وقد وصف فرنسيس داروين حرص والده ودقته بقوله : « أعتقد أنه كان ينظر إلى كل « حبة » كما لو كانت شيطاناً صغيراً يحاول أن يغافله ليقفز إلى الكوم الكبير ، أو يختفى عن الأعين تماماً » .

على أن هذه الدقة ، وهذا الحرص اللذين اتصفت بهما حركات داروين ، كانا يعيدان كل البعد عن الهوس والوسوسة . فبينما كان يقسم وقته ويوزعه على الأعمال المختلفة — كما بينا من قبل — بكل دقة ، وبينما كان يرتب أوراقه وكتبه بعناية كبيرة ، كان يكتفى في غالب الأحيان بأدوات ساذجة في إجراء تجاربه . فقد ظل سنوات عديدة لا يقطن إلى اختلال ميزانه ، ولم تكن لديه غير مسطرة وحيدة يقيس بها نمو نباتاته ، وهى المسطرة نفسها التى كان يستعملها أولاده في أداء واجباتهم المدرسية . كان هناك إذن بون شاسع بين وسائل داروين ، ووسائل القياسات الدقيقة .

غير أن قلة الوسائل الفنية الدقيقة لم تمنع داروين من ملاحظة ما يجب ملاحظته في تجاربه العلمية . فقد كان يحيط بالجموع ، ولا يهمل الجزئيات . وكانت له صفة بارزة ، كانت تقوده دائماً - كما يقول ولده فرنسيس - إلى كشف جديد ، وهي أنه لم يكن يترك شئواً exception يمر دون أن يلاحظه ويدون عنه شيئاً في مذكراته . « إن أى إنسان يستطيع أن يلاحظ الظاهرة التي تتكرر دائماً بشكل يلفت الأنظار ، ولكن والذي كانت له حساسة فريدة تنبهه دائماً إلى الظاهرة الشاذة . وقد تظهر نقطة تافهة في مظهرها ولا تمت لعمله الحالى بصلة ، بل إن كثيرين غيره قد لا يلاحظونها ، أو إذا لاحظوها لا يهتمون بتفسيرها ، ولكن والذي كان يقتنصها مباشرة ، ويجعل منها نقطة البدء في فكرة جديدة » .

وفي بعض الأحيان لم يكن داروين يستطيع القيام بتجاربه بنفسه ، بل كان يلجأ لتحقيق بعض الظواهر إلى مساعديه ومراسليه ، المنتشرين في أنحاء الأرض . وفي هذه الحالة يذكر مصادره ، ويخضع ما ورد إليه من معلومات لنقد صارم قبل أن يقبله . وقد حدث ذلك في سنة ١٨٦٧ ، عندما أراد أن يكتب مؤلفه « التعبير عن الانفعالات » . إذ احتاج أن يحقق ما إذا كانت نفس التعبيرات ، ونفس الحركات التي تعبر عن انفعالات معينة توجد لدى جميع الأجناس البشرية فأرسل إلى عدد كبير من الملاحظين في جميع أجزاء العالم قائمة مطبوعة من الأسئلة ، وطلب منهم الإجابة عليها في ضوء ملاحظتهم للشعوب التي يعيشون بينها . ومن هذه الأسئلة :

« هل يحدث التعبير عن الدهشة باتساع فتحة العينين وانفراج الفم ورفع الحاجبين ؟ » .

« هل يؤدي الخجل إلى احمرار الوجه ، إذا كان لون الجلد يسمح بملاحظة هذا التغير ؟ » . الخ .

ثم يضيف داروين إلى هذه الأسئلة بعض التعليقات فيقول إن « الكلام العام ليست له إلا قيمة محدودة » . وقد تخون الذاكرة ، ولذا فإن أربو مراسلي ، وأطلب إليهم بالتحاح ألا يركزوا على ذاكرتهم ، بل يعتمدوا على الملاحظة المباشرة . فالوصف الدقيق لحالة تأثير انفعال معين ، وتحديد الظروف التي أدت إلى هذا الانفعال ، كل ذلك يزودنا بمعلومات على جانب كبير من الأهمية » .

وقد تلقى داروين ستاً وثلاثين إجابة على استخباره واستبعد منها الإجابات التي كانت تكفي « بنهم » أو « لا » ، ولم يحتفظ إلا بالإجابات التي اهتمت بالوصف وتحديد الظروف . ثم أخذ في اعتباره بعد ذلك شخصية الملاحظ وكفاءته لتقدير قيمة البيانات التي أمده بها .

هذا مثال من أمثلة عديدة ، يدلنا على الأمانة والدقة في البحث العلمي ، وعلى الحرص على إحاطة البحث بجميع الضمانات التي تضمن له النجاح .

وكانت عادة داروين أن يجمع نتائج ملاحظاته وتجاربه ، والبيانات التي يمد بها مراسلوه في بطاقات fiches ، فيتجمع لديه منها عدد كبير . وحينئذ يأخذ في ترتيبها ، وتبويبها في بطاقات أكبر ، ثم يكون قائمة كاملة بالمراجع التي كتبت عن الموضوع الذي يبحثه . وقبل أن يخط كلمة واحدة يعيد قراءة مذكراته وبياناته ويقارن بينها ، ويهتم بحصر ما قلعه غيره من العلماء في موضوع بحثه ، ثم يأخذ بعد ذلك في الكتابة . فيسترسل حسب وحى أفكاره بدون توقف ، وبدون أن يصحح شيئاً أو يهتم بأناقة الأسلوب . فإذا فرغ من الكتابة عهد بالمخطوطات إلى معلم مدرسة « دون » ليعيد نسخها . ثم يأخذ بعد ذلك النسخة المنقحة ، ويعكف عليها يهذب فيها ، ويضيف إليها ويفسر ما يحتاج فيها إلى تفسير ، حتى يخرج الكتاب في شكله النهائي .

وهذه المرحلة الأخيرة هي أشق مراحل العمل بالنسبة له . إذ لم يكن يمتاز ، بكل تأكيد ، بما امتاز به « بوفون » Buffon العالم الفرنسى من مواهب فنية وأسلوب أدبى ممنوع . فقد كان داروين يبرز أفكاره الأولى على الورق فى شكل مضطرب ، ويبدو أن الأفكار كانت تفيض فى عقله ، وترهقه فى كل لحظة لأنها كانت تسبق مقدرته عن التعبير عنها تعبيراً يقبله ويرتضيه . أضف إلى ذلك أنه كان يهتدى فى كتابته ببصيرة داخلية ، وكان اقتناعه الذاتى بوضوح فكرته يبعده أحياناً عن الاهتمام بتوضيحها للقارئ . ويقول ولده فرنسيس : « إنه لم يكن هناك أى مأخذ يؤخذ على والده من حيث التسلسل المنطقى لأفكاره ، ولكن لافه للأفكار والأسانيد التى يقدمها كان يحول بينه وبين ملاحظة قصور الكلمات عن التعبير عن الأفكار » . وعلى العموم فإن داروين كان يشعر بالتواء عبارته ، ولكنه لم يكن يستسلم لذلك ، بل كان يحاول جهده أن يكون واضحاً ومفهوماً ، إذ كان يكره الغموض ، وعلى الأخص الغموض العلمى ، الذى كان يحلو لبعض علماء الألمان . على حد قوله — الانغاس فيه . وقد كان فى مقدورهم أن يكتبوا بوضوح لو أرادوا ، وصح عزمهم على ذلك .

وبسبب هذه الرغبة فى الوضوح فإن داروين كان يجهد نفسه فى تبسيط عباراته وفى ربط الأفكار ، والعناية بتوضيح الصلة بينها ، إذ أن هذه الصلة غالباً ما كانت تضع وسط زحمة الأفكار والتعليقات الفرعية التى كانت تباعد بينه وبين الفكرة الرئيسية . وكثيراً ما كان يعيد كتابة أجزاء بأكملها من المؤلفات التى يكون بصدد إعدادها . وفى خطاب أرسله إلى صديقه « ليل » Lyell يقول بشأن كتابه « أصل الأنواع » : « ما أكثر

ما قمت به من تصحيح وتنقيح ، حتى لممكن القول لى أعدت كتابته من جديد . ومع ذلك فما زالت أخشى أن يكون أسلوبه رديئاً » .

ولم يذهب كل هذا الجهد هباء وقد كان داروين نفسه أول من أحس بقيمة جهوده ، تلك الجهود التى جعلت منه أحد أساطين اللغة الإنجليزية فى عصره ، وأحد مؤلفي العلوم القليلين ، الذين اشتهروا بسلامة الأسلوب وطلاوته . كما أن الصعوبة التى كان يشعر بها فى التعبير عن آرائه ، قد أفادته من ناحية أخرى ، إذ أنها اضطرتته إلى مراجعة أفكاره ، والتدقيق فيها . وقد صرح بذلك فى قوله : « لقد اضطرتنى تلك الصعوبة إلى التفكير طويلاً ، وفى روية ، وبذلك استطعت أثناء كتابة كل عبارة ، أن ألاحظ الأخطاء فى طريقة تعليل بعض ملاحظاتي الخاصة ، أو ملاحظات الغير » .

ولا شك أننا نعتز بما فى هذا العمل المضنى من صرامة ، وعناد لا حد لها ، ومن قوة احتمال وصبر ، قل أن نجد لها نظيراً . وصفة العناد والصمود هذه التى يسميها الإنجليز "doggedness" تعتبر لديهم من خير الصفات ، بل إحدى الفضائل التى يجب أن يتحل بها الإنسان .

وقد استعان داروين بهذا العناد ، وتلك الصلابة فى الرد على مهاجمي نظريته والدفاع عن آرائه . وكانت طريقته فى النقاش تقوم على قرع الحجة بالحجة ، وعلى توخى الدقة كما كان منهج نقاشه يقوم على البساطة ، والاقتناع الذى يصل إلى مرتبة اليقين . فهو يبدأ بعرض رأى خصمه عرضاً كاملاً نزيهاً ، ويذهب فى ذلك أحياناً إلى اقتباس عباراته نفسها . وبعد أن يبين فى قوة أن هذا الرأى يناقض ما قدمه من تفسير لظاهرة من الظواهر ، يترك هذه الحجة وينصرف إلى حجة أخرى أشد خطراً على خصمه ، حيث يبين أن آراءه تنطوى

أصل الأنواع

عرض داروين نظريته في التطور كاملة في كتابه «أصل الأنواع»^(١)، وتعرضت هذه النظرية لكثير من الهجوم والنقد، كما كانت موضع إعجاب الكثيرين وثنائهم العاطر. ونحن لا يهمنا الآن أن نقند النقد، أو نبرز المدح، بقدر ما يهمنا عرض الآراء التي وردت في هذا الكتاب عرضاً موضوعياً، وذلك بالاستناد إلى أهم النصوص التي وردت فيه.

وليس في وسعنا أن نحلل الكتاب تحليلاً مفصلاً، وذلك لما حواه من المادة الغزيرة، والمشاهدات والتجارب التي تجل عن الحصر، ولما عني به داروين من تتبع كل ظاهرة مهما كانت بساطتها وتفاصيلها، لكي يستخلص منها ما يؤيد القوانين التي يريد أن يثبتها. ولذا فإننا نكتفي بإعطاء فكرة عامة عن هذا المؤلف الضخم، وإبراز الهيكل العام لهذا البناء الشامخ.

وقد ينحيز للقارئ، من خلال عرضنا السريع، أن داروين قد وصل إلى بعض النتائج بطريقة تعسفية. ولكن الحقيقة أن هذه النتائج، التي لا يسعنا إلا إبرازها في صورتها النهائية لضيق مجال البحث، ولرغبتنا في تجنب التفاصيل العلمية التي لا يهتم بها إلا المتخصصون. — هذه النتائج لم يصل إليها داروين إلا عن طريق الاستقراء الطويل، والتجارب المضنية. ويكفي للاقتناع بذلك، أن يرجع القارئ إلى نصوص الكتاب ذاتها، وحينئذ يجد أن أي فرض يقترضه داروين، يظل موضع الدرس والاستقصاء ولا يرقى إلى مرتبة اليقين، ولا يصبح نتيجة علمية نهائية، إلا إذا أيده المؤلف بعدد كبير من الظواهر والمشاهدات.

على تناقض داخلي، وتعارض فيما بينها أشد التعارض. وبعد ذلك يعرض داروين تفسيره الذاتي للظاهرة، وذلك بطريقة موضوعية، ولا يخشى أن يبين للقارئ في نزاهة، نقط الضعف فيها، وهي النقط التي يجب أن يتجه إليها النقد العلمي النزيه. وإذا كانت الاستحكامات، ومنشآت الدفاع تشتمل دائماً على نقط ضعيفة، فإن العدو هو الذي يحاول أن يستغلها ليقتوض البناء بأكمله، أما الصديق فإنه يحاول بجهوده أن يدعمها ويقويها. فيدعم بذلك البناء، ويسهم في حمايته من الانهيار.

وهكذا نرى أن داروين ينسلك في تفكيره دائماً، بالصبر والأناة، ولا يتسرع في تعميم الأحكام، بل يخضع رأيه لما تثبته الظواهر والتجارب العلمية. وهو لا يؤكد أو ينفي إلا في حذر شديد. وإذا أحس بأنه امتلك الحقيقة عرض عليها بالنواجد، وجعلها جزءاً من كيانه وعقله. وإذا كان يرى أن «التفكير السليم» le bon sens يجب أن يكون دائماً إلى جانب الحقيقة، إلا أنه لم يكن يشاطر «ديكارت» رأيه في أن هذا التفكير السليم قسمة عادلة بين جميع الناس، ولم يكن يدهشه لذلك أن يرى الحقيقة تستقبل أحياناً أسوأ استقبال.

ولم يكن يطمع إلا في أن يفهمه علماء التاريخ الطبيعي القلائل، «الذين وهبهم الطبيعة مرونة في العقل»^(٢)، والذين استطاعوا أن يتخلصوا من الآراء السابقة ومن أشكال التفكير المصوبة في قوالب، أما الآخرون فإنه يريهم، لأنهم يفضلون الأسرار الغامضة التي لا يمكن تفسيرها في ضوء التفسير الوصفى لظواهر الطبيعة الحية»^(٣).

(١) "Endowed with much flexibility of mind."

(٢) وردت هذه الفقرة الأخيرة في خاتمة كتاب «أصل الأنواع».

(١) Origin of Species. ظهر هذا الكتاب لأول

مرة عام ١٨٥٩. وقد اعتمدنا على الطبعة السادسة التي طبعت في عام ١٩٤٠.

١ - ميلاد فكرة التطور

« إننى مقتنع تمام الاقتناع بأن النظرية التى تقول إن كل نوع من الأنواع النباتية والحيوانية قد خلق على حدة ، مستقلاً عن الأنواع الأخرى ، نظرية خاطئة من أساسها . وإنى لم أصل إلى هذا الاقتناع ، إلا بعد دراسة وافية وعميقة للمسألة ، وبعد الحكم بدون انفعال ، أو انحياز على تلك النظرية ، التى كانت - حتى وقت قريب - سائدة بين معظم علماء التاريخ الطبيعى ، وكنت أنا نفسى ، من قبل ، أحد أنصارها . إننى مقتنع تمام الاقتناع ، بأن الأنواع ليست ثابتة ، وبأن الأنواع التى تنتمى إلى فصيلة واحدة ، أو « جنس » واحد قد انحدرت مباشرة عن أنواع أقدم منها ، وغالباً ما تكون قد انقرضت . وقد حدث هذا بنفس الطريقة التى تخرج بها سلالات متنوعة من نوع أصلى واحد . وفوق هذا ، فإنى مقتنع بأن « الانتخاب الطبيعى » كان أهم عامل فى حدوث هذه التغيرات ، التى طرأت على الأنواع ، وإن لم يكن العامل الوحيد . »

إن هذه الفقرة ، علاوة على ما تبينه لنا من اقتناع داروين بمذهبه الجديد ، اقتناعاً لا يشوبه أى تردد أو شك ، فإنها تلخص كذلك أهم الآراء والاتجاهات التى سيعنى الكتاب بإبرازها وإثباتها بالبراهين العلمية .

٢ - التنوع فى الأنواع المستأنسة

استرعى انتباه داروين ، فى بادئ الأمر الاختلافات الواضحة بين سلالات نوع واحد من الحيوانات المستأنسة أو المنزلية ، كما استوقف نظره استمرار عملية التنوع ، وتكوين سلالات جديدة بدون انقطاع . وقد شهد بنفسه ، وفى خلال حقبة من الزمن قصيرة نسبياً ، ظهور سلالات جديدة من الكلاب ، والخيول ، والمواشى والحمام فى إنجلترا . وبذلك تأكد له « أن أى نوع من الأنواع المنزلية أو المستأنسة عرضة للتنوع والاختلاف الذى لا نهاية له . »

بدأ الشك يخامر ذهن داروين فى مبدأ ثبات الأنواع ، أثناء رحلته على ظهر السفينة « بيجل » . وقد كان قبل ذلك ، أى قبل أن تخطأ أقدامه أرض أمريكا الجنوبية ، مقتنعاً بمبدأ « الثبات » هذا ، ولا يجد من الأدلة القوية ما يشجعه على رفضه رفضاً باتاً . ولكنه عندما لاحظ أن التوزيع الجغرافى للأنواع الحية وعلاقتها بالأنواع المنقرضة - التى دلت على وجودها الحفريات - لا يمكن تفسيره عن طريق النظرية التى كانت سائدة فى ذلك الوقت ، وهى النظرية التى تقول ، بأن كل نوع من الكائنات خلق على حدة ، وفى صورة مستقلة - عندما لاحظ ذلك اتجاه ذهنه إلى فكرة التطور وما لبث هذا الاتجاه الذهنى - الذى يمكن القول إنه وليد الصدفة - أن حفزه إلى معرفة القوانين التى تسيطر على التطور التدريجى للكائنات .

على أن هذا الاتجاه الذهنى ، لم يصبح عقيدة جديرة باعتناقها وإيجاد ما يؤيدها من البراهين ، إلا بعد عمل شاق ، وجهود متصلة . وقد يقول قائل إن المناقاة بفكرة التطور ، فى الوقت الذى أعلنها فيه داروين لم يكن ينطوى على كثير من الجرأة ، ما دام عدد من المفكرين والعلماء قبله قد أثارها ، ووجه إليها الأذهان ، ولكن الحقيقة أن كل ما أثر حول هذه النظرية من قبل لم يكن إلا من قبيل المحاولات الساذجة أو الآراء المبسرة ، أو الآمال الغامضة . وظلت نظرية الثبات ، وهى النظرية التى ثبتتها العقائد الدينية فى الأذهان ، راسخة فى العقول ، طاغية على كل ما عداها من النظريات . وإذا كانت بعض العقول قد شككت فى قيمتها العلمية من آن لآخر ، إلا أن أحداً ، لم يستطع أن يعلن فى قوة ويقين ما أعلنه داروين فى مقدمة كتابه :

هذه الملاحظات التي لاحظها داروين على الحيوانات والطيور المستأنسة أدت إلى القول « إنه يبدو أن تأثير الاختيار » ، الذي يتضاعف من جيل إلى جيل ، هو العامل الأساسي في حدوث التغيرات . وسواء أكان هذا الاختيار يتم بطريقة منهجية - أى عن طريقة تدخل الإنسان - أو بطريقة لاشعورية ، فإن أثره لا بد أن يحدث ، وكل ما هنالك أن التدخل المنهجي يظهر أثره سريعاً ، وفي وقت قصير ، أما الاختيار الذي يتم بطريقة لاشعورية ، فإن أثره يظهر ببطء ، ويستلزم حدوث التغير الملحوظ ، وقتاً طويلاً .

هذا هو ما خلص إليه داروين ، فيما يتعلق بالتنوعات التي تظهر في محيط الحيوانات المستأنسة ، والدواجن ، ومنه نرى أنه لم يستبعد العوامل التي أشار إليها لامارك قبله ، والتي تتصل بتأثير البيئة ، وظروف الحياة ، وعلى الأخص إذا كانت هذه العوامل من شأنها أن تترك أثراً في الجهاز التناسلي ، وعملية الإنسال . ولكنه أكد أهمية عامل جديد ، هو « الاختيار » أو « الانتخاب » أو الانتقاء ^(١) selection الذي يتم بطريقة منهجية ، أى بتدخل الإنسان ، فإنه ذو أثر حاسم في تأكيد الصفات التي تظهر بمحض الصدفة ، وفي نقلها سريعاً ، وبصورة أوضح إلى السلالات المتتالية . على أن تدخل الإنسان لا يمكن أن يتم إلا إذا منحت الطبيعة الفرصة لذلك ، أى أنه لا بد من حدوث تغيرات تلقائية ، وبمحض الصدفة ، حتى يستطيع الإنسان أن يستغلها لإحداث ما يختاره من تنوعات جديدة . وهنا يصل داروين إلى نقطة هامة ، يقف عندها حائراً . إذ يتساءل « وما هو السبب ، أو ما هي الأسباب التي تحدث هذه التغيرات الفجائية ، أو « الطفرات » ؟

(١) ظهرت هذه الكلمات الثلاثة في الكتب التي كتبت من التطور كترجمة لكلمة selection ونحن نفضل كلمة « انتقاء » لانطباقها على الكلمة الأوربية . أما « اختيار » فمعناها « choice » وأما « انتخاب » فمعناها « election »

وقد بدا له ، في أول الأمر ، « أن ظروف الحياة المنزلية ، أو الظروف التي تخضع لها حياة الحيوان المستأنس ، هي السبب الأساسي في أحداث هذه التغيرات الملحوظة في الأنواع الحيوانية » . ومال إلى الاعتقاد ، بصفة خاصة ، « أن عملية الإنسال عند الحيوانات المستأنسة ، لا بد أن تكون قد تأثرت بتغير ظروف حياتها فإذا كانت حياة الاستئناس تغير ، إلى حد كبير ، من طبيعة الحيوان نفسه ، فليس من العجيب أن تؤثر كذلك على عملية الإنسال عنده » .

بحث داروين هذا الاحتمال ، ولكنه رفض أن يعتبره تفسيراً كافياً للتغيرات التي تطرأ على الأنواع . « فليست تغيرات الطقس ، أو ظروف الحياة عوامل يمكن أن تفسر على أساسها التغيرات العميقة ، التي تؤدي مثلاً إلى تلك التنوعات المتباينة من الطيور ، التي تبعد في كثير من صفاتها عن الحمام العادى . والحقيقة أن العامل الحاسم في حدوث هذه التغيرات ، وهو المربي نفسه (ونعني بذلك المشتغل بهواية تربية الحمام) . فهو الذي يختار للإنتاج ، والتوالد زوجاً معيناً ، اجتنبته فيه صفة من الصفات . ولا تلبث هذه الصفة أن تتأكد ، بعد عدة أجيال ، وتفتح المجال أمام أنواع من التغيرات الأخرى ، حتى نصل بعد وقت مختلف مداه ، إلى سلالة جديدة ، لا تربطها بالنوع القديم إلا الصفات العامة . وفي غالب الأحيان تكون الصفة المختارة التي أراد المربي أن ينميتها ، قد ظهرت بمحض الصدفة ، ولكن توجيه عنايته لها يجعلها تتأكد في الأجيال اللاحقة عن طريق التزاوج ، وخصوصاً إذا أختير له ذكر وأنثى يتصفان بتلك الصفة الجديدة . وإذا حرص المربي ، بعد ذلك ، على استبعاد الأفراد الذين لا تظهر فيهم هذه الصفة المطلوبة أولاً بأول ، فإنه بعد مضي وقت معين لا يصبح في حوزته إلا حملاً من ذلك النوع الجديد ، الذي يكن القول إنه شكله بنفسه وحسب رغبته » .

وما هي الوسيلة ، أو الوسائل التي تنتقل بها هذه التغيرات إلى الذرية ؟ » ، ولا يسعه إلا أن يعترف بصراحة ، أنه لا يستطيع الإجابة على هذه الأسئلة . واعترافه بالجهل ، في هذا الموضوع ، دليل على أمانته ونزاهته العلمية ولكنه باثارتة لهذه الأسئلة ، ترك الباب مفتوحاً أمام من يأتي بعده من العلماء ، لمحاولة الإجابة عليها ، والوصول بشأنها إلى نتائج علمية مقنعة ، وبذلك احتفظ لنظريته بطابع التجدد المستمر .

٣ — التغيرات المتلازمة^(١)

« إذا كان أحد لا يستطيع أن ينكر — حتى ولو كان من أشد أعداء نظرية التطور — أن عملية « الانتقاء » المقصود تؤدي إلى ظهور تنوعات أو فروع جديدة للنوع الأصلي وإذا كانت هذه الحقيقة قد لاحظها بالسليقة . وأفاد منها البستاني كما أفاد منها هواة تربية الحيوانات والدواجن . إلا أنها لم تمنع من إثارة اعتراض له وجهته . فقد قيل إن هذا « الانتقاء » المقصود الذي يباشره البستاني أو مربى الطيور قد يفسر تكوين التنوعات أو الفروع « varieties » ولكنه لا يفسر ظهور أنواع جديدة « species » . ولتوضيح ذلك بمثال حسن نقول إنه ليس هناك ما يبعث على الدهشة من تفرع « الحمام الطاووس » عن الحمام العادي بتأثير العناية التي يبذلها المربي لاستنباط هذا الفرع الجديد . ولكننا لم نر قط أن أحد الهواة استطاع — مهما بذل من جهود وأظهر من حرص — أن يوجد « طيراً » يختلف تمام الاختلاف عن « الحمام » .

أحس داروين بقيمة هذا الاعتراض واهتم اهتماماً كبيراً بالإجابة عليه وحرص على أن ينطبق تفسيره على كل من « الانتقاء المصطنع » أو المقصود و « الانتقاء »

(١) correlated variations ومعناها أن أي تغير في الشكل يصاحبه أو يلزمه تغير ضوئي أو وظيفي .

الطبيعي . وقد ضمن هذا التفسير ما سماه بنظرية « التغيرات المتلازمة » « correlated variations » .

« ومضمون هذه النظرية أن التغيرات الشكلية « morphologiques » التي يعنى مربى الطيور بتأكيد ظهورها في الفروع الجديدة كلون الريش أو شكل المنقار . . الخ تؤدي بطريق التلازم إلى ظهور تغيرات يصعب ملاحظتها في بادئ الأمر في أعضاء الحيوان أو الطير وأجهزته الداخلية كالجهاز التناسلي ، الجهاز العصبي . وهذه التغيرات العضوية هي أساس الانتقال من تفرع « variety » إلى « نوع ثانوي » « sub-species » ثم إلى « نوع » « species » جديد في النهاية . وإذا كانت هذه التغيرات العميقة التي تؤدي إلى ظهور الأنواع الثانوية ثم إلى ظهور الأنواع الجديدة لا تظهر في مجال (الانتقاء) المقصود فما ذلك إلا لقصر الوقت الذي يمارسه فيه الإنسان . فلا يمكن أن يظهر نوع جديد في خلال عمر إنسان أو عدة أفراد هتمون الواحد بعد الآخر باستنباط سلالة جديدة ولكن الأمر يحتاج إلى مئات بل أحياناً إلى آلاف من السنين . ولكن ما دمنا قد اقتنعنا بإمكان الانتقال من النوع الأصلي إلى تنوعات تظهر فيها صفات جديدة ثم إلى أنواع فرعية تتأكد فيها هذه الصفات وتفسح المجال أمام تغيرات عضوية أساسية فليس من الصعب أن نفتتح بعد ذلك بأن هذه الأنواع الفرعية تؤدي بمضي الوقت إلى ظهور الأنواع الجديدة . وهناك كثير من الشواهد في حياتنا اليومية تؤيد صحة هذه النظرية فنحن إذا نظرنا إلى بعض الحيوانات المستأنسة وجدنا أن تنوعاتها تختلف فيما بينها اختلافات جوهرية حتى يمكن القول أنها تكون أنواعاً مختلفة بعضها عن بعض ويلاحظ ذلك بصفة خاصة بين سلالات الكلاب . فأين « البولدم » بوجهه المفرطح وفه الغائر ومشيته المتناقلة من « السلوق » ذي الجسم النحيل والأرجل الطويلة . وتختلف هاتان السلالتان عن سلالة « الكلب الأسباني » ذي الحجم الصغير

والأذنين الطويلتين والشعر الكثيف ؟ هل نستطيع أن ننكر أن هذه الأنواع المختلفة تمام الاختلاف تنتمي في الأصل إلى نوع واحد هو « الكلب » بصفة عامة ؟ وهل نستطيع أن ننكر أن هذا التباين الشديد فيما بينها لم يحدث إلا نتيجة لتغيرات وتنوعات طفيفة تراكمت من جيل إلى جيل بتدخل الإنسان حتى انتهت إلى ظهور هذه الأنواع المختلفة ؟ »

« كذلك يوجد على الأقل عشرين تنوعاً متبايناً من تنوعات الحمام لا يتردد هواته تربية هذا النوع من الطيور في تصنيفها كما لو كانت أنواعاً منفصلة باعتبار الاختلاف في بعض صفاتها الأساسية . وهذا الاختلاف منشؤه التهجين المتتابع والعناية باستنباط سلالات جديدة وبعد عرض هذه الأمثلة وغيرها ينتهي داروين إلى القول بأننا « في الحقيقة لا نستطيع أن نرسم خطأ فاصلاً بين الأنواع والأنواع الفرعية أى بين الأشكال التى قد يعمل بعض علماء التاريخ الطبيعى على اعتبارها أنواعاً مستقلة بالرغم من عدم استحقاقها تماماً لهذه التسمية . كما أننا لم ننجح كذلك في تحديد خط فاصل أو حدود ثابتة بين الأنواع الفرعية و (التنوعات) varieties التى تأكدت بوضوح أو بين « التنوعات » التى بدأت تظهر في النوع والاختلافات الفردية . هذه الاختلافات يتدمج بعضها في بعض في تدرج غير ملحوظ بحيث تكون سلسلة محكمة الحلقات . وبما لا شك فيه أن معنى التسلسل يتضمن فكرة التغير الحقيقى » .

« ولذا بالرغم من أن العلماء المهتمين بتصنيف الأنواع وفروعها لا يهتمون كثيراً بالاختلافات الفردية فلأن على العكس اعتبرها ذات أهمية قصوى لأنها الخطوة الأولى التى تفتح الطريق أمام التنوعات الطفيفة التى لا نكاد نلاحظها في بعض السلالات والتي تؤدي في النهاية إلى الأنواع المتميزة . فالتنوعات حين تتأكد في سلالة من السلالات . تنتهى بعد عدة أجيال إلى تنوعات أكثر وضوحاً وأكثر ثباتاً في أفراد السلالة .

وهذه الأخيرة تؤدي بعد مرور فترة أخرى إلى ظهور « الأنواع الفرعية » « sub-species » ثم في النهاية إلى الأنواع المنفصلة . وعلى ذلك فالتنوع الواضح هو في الحقيقة بداية ظهور نوع جديد » .

هذه هى النتيجة التى وصل إليها داروين من ملاحظاته العديدة على انتقاء فصائل جديدة من الحيوانات المستأنسة أو النباتات بتدخل الإنسان وتوجيهه للتطور وفق ما يبتغيه من صفات معينة . « ومفتاح هذه العملية التى تتطلب وقتاً وصبراً طويلاً هو مقدرة الإنسان على تجميع الصفة أو الصفات المختارة Power of accumulative selection . فالطبيعة تزوده ببعض التنوعات الفردية وما عليه إلا أن يجمعها بعضها إلى بعض فيخرج له في النهاية نتاج جديد مزود بالصفات النافعة أو الجميلة التى يتوق على تحقيقها . ومعنى ذلك أن عملية « الانتقاء المفتعل أو المصطنع » لا يتحتم أن تتم لمصاحبة الحيوان الذاتية بل إنها تتم وفقاً لغاية خارجية يرغب الإنسان في الوصول إليها . مثال ذلك أن الإنسان قد يرغب في الحصول على سلالة معينة من الكلاب تمتاز بصغر حجمها وكثافة شعرها فيستغل ظهور بعض الأفراد التى تجمع هذه الصفات ويزاوج بينها ثم يزاوج بين أفراد سلالتها التى تظهر فيها تلك الصفات بشكل أوضح حتى يصل في النهاية إلى ما يريد . ولكن هذا لا يعنى أن الصفات التى وصل إليها تحقق نفعاً أكبر للكلب وتعينه على الزيادة في الاستفادة من البيئة . أما فيما يتعلق بعملية « الانتقاء الطبيعى » Natural selection فإن الأمر يختلف عن ذلك تماماً . إذ أن الانتقاء الطبيعى (وهو الذى يتم بفعل الطبيعة وبدون تدخل الإنسان) تكون غايته مساعدة الحيوان أو الكائن الحى على وجه العموم على الاستفادة من البيئة إلى أقصى حد ممكن » . ولا نستطيع أن نقول إن ملاحظات داروين عن استنباط سلالات جديدة بفعل الإنسان تنصف بطابع الجلدة ولكن ما يعتبر بحق كشفاً جديداً وهو استغلاله

لنتائج هذه الملاحظات في الوصول إلى قوانين « الانتقاء الطبيعي » وتمكنه من أن يضع يده على وجوه التشابه بين تلك العملية المنهجية التي تم باختيار الإنسان وعملية الاختيار التي تم بفعل الطبيعة ثم وصوله في النهاية إلى معرفة العوامل التي تتدخل بدلا من الإنسان لإحداث التغير الطبيعي . وقد أطلق داروين أحيانا على عملية الانتقاء الطبيعي اسم « الانتقاء اللاشعوري » *inconscious selection* « وغايته تحسين الأنواع الموجودة بالفعل ومعاونتها على التكيف بالبيئة بدون أن يكون في ذلك أى اتجاه محدد لخلق صفات جديدة » . ولاحظ داروين « أن البدائي أو الفلاح البسيط يمارس هذه العملية بالسليقة وذلك حين لا يختار للتناسل إلا أقوى ما عنده من أفراد الحيوانات وأكثرها إبرازاً للصفات النوعية وأيضاً حين يبدأ في أوقات المجاعات والقحط بتضحية أضعف الحيوانات أى تلك التي تبدو له أنها لا تقوى على مغالبة الأزمة والاستمرار في أداء وظيفتها لحفظ النوع . وما يحدث للحيوان يحدث أيضاً بالنسبة للنبات . فما لا شك فيه أن أشجار الفاكهة قد أحرزت تقدماً كبيراً في الكم والنوع وأنها منذ وجدت لم تتوقف عن التحسن . ولا يرجع هذا التحسن إلى عملية الانتقاء المنهجية بقدر ما يرجع إلى الوسائل البدائية التي تتلخص في الاكتثار من زراعة الأصناف الجيدة أو التي ثبتت جودتها وإبعاد الأصناف الرديئة أولاً قأول » .

وقد استطاع داروين أن يلاحظ فعل هذه العوامل وأثرها في حياة الحيوانات التي تعيش عيشة الوحشية بعد أن شاهدها في الحيوانات المستأنسة واستخلص منها نظريته عن « الانتقاء الطبيعي » .

٤ — الانتقاء الطبيعي وتنازع البقاء

يحدث التنوع في حالة الطبيعة أى في حياة الغابة والأحراش والسهول كما يحدث عند الحيوانات المستأنسة . ووجود الاختلافات الفردية الواضحة بين

أفراد نوع واحد بل وضروب الشذوذ عن الصفات والملامح النوعية أمور قد أثبتتها المشاهدات العديدة . ولا شك أن عامل « العدد » الذي ذكرناه فيما سبق له أثره الفعال في إظهار الفروق الطفيفة ووضوحها ومعنى ذلك أن الأنواع كثيرة العدد تتطور بأسرع مما تتطور الأنواع النادرة أو القليلة العدد . كما أن كثرة العدد ذاتها تؤدي إلى السيطرة على البيئة والتحكم فيها . فالتنوع في ذاته ليس من الأمور التي تحتاج إلى نقاش أو التي تحتل الجدل والمكابرة . ولم يضيف داروين في هذا المجال شيئاً جديداً إلى ما ذكره سابقوه وعلى الأخص « لآمارك » .

ولكن داروين لم يقف عند هذا الحد بل انتقل من ملاحظاته وتجاربه إلى محاولة الإجابة على هذه الأسئلة التي تعد أس المشكلة .

« كيف تتكون الأنواع في حالة الطبيعة ؟ وكيف يتحقق الانسجام بين عضو متطور وبين الأعضاء الأخرى في جسم الكائن الحي ؟ وكيف يتم التكيف بالبيئة وظروف الحياة ؟ » .

في هذه الأسئلة تتلخص المشكلة التي تعين على داروين أن يحاها وأن يجد لها حلاً وقد استطاع في النهاية أن يتغلب عليها بنظريته عن تنازع البقاء أو « الصراع من أجل الحياة » *"struggle for existence"* « ففضل هذا الصراع تنزع التغيرات التي تطرأ على الكائنات مهما كانت ضعيفة ومهما كانت أسباب حدوثها للمحافظة على أفراد النوع وتنتقل من جيل إلى جيل بشرط أن تكون نافعة لهؤلاء الأفراد في علاقاتهم العديدة مع الكائنات الأخرى وملائمة للظروف الطبيعية لحياتهم » .

وفي كثير من كتابات داروين نجد أنه لا يفرق بين « الصراع من أجل الحياة » و « الانتقاء الطبيعي » إذ أن عملية الانتقاء الطبيعي في نظره عملية تلقائية تعين الكائنات على حفظ النوع وبقاء الأصلح وهي تقابل

في ميدان الحياة المنزلية عملية الانتقاء المصطنع التي يمارسها هواة تربية الحيوانات للحصول على صفات تلائم أهواءهم وأمزجتهم . ولكن هذه المقابلة لم تمنعه من أن يؤكد أن « الانتقاء الطبيعي قوة هائلة مستعدة دائماً للعمل وأنها في تفوقها الهائل على مجهودات الإنسان الضئيلة تذكرنا بالفرق بين إبداع فن الطبيعة واللوحات التي تصنعها يد الإنسان » .

ومن الطريف أن نذكر في هذا المقام أن داروين قد تأثر في نظريته عن تنازع البقاء بالآراء التي أذاعها « مالتوس » Malthus^(١) في القرن الثامن عشر عن تزايد السكان . فقد بين مالتوس بوضوح أن جميع الكائنات الحية تنزع إلى التكاثر بسرعة كبيرة ولكن القليل من نسلها أو من نتاجها هو الذي يكتب له البقاء والوصول إلى سن النضج . وذكر أن عدد البويضات التي تضعها اناث الكائنات الحية وعدد حبوب اللقاح التي تنتجها الأزهار والنباتات تبلغ من الكثرة بحيث لو قدر لها أن تصل جميعاً إلى مرحلة الاكتمال والنضج لما كان هناك مكان على الأرض يتسع لها والإنسان نفسه الذي يتناسل في ببطء إذا قيس تناسله بالكائنات الأخرى يتضاعف عدده كل خمس

(١) مالتوس (١٧٦٦-١٨٣٤) : عالم اقتصاد وقسيس انجليزي أثار ضجة كبيرة بمؤلفه « معولة في دراسة السكان » (١٧٩٨) . وقد وضح في هذا الكتاب أن عدد السكان يتزايد بأسرع مما تزايد الموارد الغذائية إذ أن السكان يتزايدون وفق متوالية هندسة (١-٢-٣-٤-٥-٦-٧-٨-٩-١٠...) على حين أن للموارد الغذائية لا تزايد وفق متوالية حسابية (١-٢-٣-٤-٥-٦-٧-٨-٩-١٠...) ويقتض عن ذلك عدم التوازن بين السكان وبين الموارد الغذائية مما يؤدي حتماً إلى هلاك العدد الفائض من السكان وقد تصح مالتوس لمقاومة هذه الكوارث بتأخير سن الزواج وتحديد النسل وإلا تسببت الطبيعة بوسائلها القاسية كالجفاف والأوبئة والحروب الطاحنة . وقد انطبقت نظرية مالتوس على الحالة التي كان عليها الإنتاج في أواخر القرن الثامن عشر ولا تزال تنطبق على البلاد التي تعتمد على الزراعة وحدها أما البلاد الصناعية فقد أصبح في مقدورها أن توازن دائماً بين إنتاجها وزيادة السكان فيها بل إن إنتاجها قد يزيد عن حاجة السكان مما يؤدي إلى مشكلات البطالة والعمل على فتح أسواق خارجية .

وعشرين سنة^(٢) . وهذه النسبة وحدها كافية لولا تدخل عوامل الموت والفناء لكي يصبح سطح الأرض بعد مرور أقل من ألف سنة لا يتسع لوقوف إنسان على قدميه .

واستطاع مالتوس بعد إبداء هذه الملاحظات أن يؤكد أن جميع النباتات والحيوانات تنزع إلى التكاثر وفق متوالية هندسية . ولا يجد من هذا النزوع الطبيعي سوى فناء بعض الأفراد في فترات متفاوتة من حياتها ولو قدر للنتاج جميعه أن يعيش لما استطاع أن يجد ما يتغذى به .

تأمل داروين هذه الملاحظات التي أكدها مالتوس ووجد أنها تنطبق على ما لاحظته على تكاثر النباتات . ثم ما لبث أن وجه إلى نفسه هذا السؤال : « إذا كانت هناك عقبات تحول دون تكاثر الكائنات وفقاً لما تنتجه من بويضات أو من حبوب لقاح فما هي هذه العقبات ؟ » واعترف بأن العلم لم يصل إلى تحديد دقيق للعوامل التي تؤثر في تحديد عدد كائنات نوع معين . ولكنه بملاحظاته الذاتية وتجاربه يستطيع أن يقول « إن كمية الغذاء التي توفرها البيئة والعوامل المناخية وعلى الأخص ظهور فترات استثنائية من البرد والجفاف والأوبئة وأخيراً ضرورة وجود عدد معين من الأفراد لحفظ النوع كل هذه العوامل تؤدي إلى تكاثر نوع معين على حساب نوع آخر وذلك بالنسبة إلى منطقة معينة كما تحول في الوقت نفسه دون تكاثر الأفراد من غير حده » .

« وعلى هذا النحو ينشأ نوع من التنافس العام بين الكائنات universal competition ويزداد الصراع حدة كلما كانت الأفراد تنتمي إلى نوع واحد إذ أنها تقطن مناطق واحدة وتبحث عن غذاء واحد وتعرض لآخطار متشابهة .

(١) يشير « مالتوس » هذه العبارة إلى أن الإنسان يتزوج في حوالى الخامسة والعشرين ثم ينبغي طفلاً فيضاعف بذلك عدده .

تستطيع أن تواصل الحياة هي الأكثر تكيفاً بالبيئة وظروف الحياة . ويقول داروين في هذا الصدد : « إذا كنا قد رأينا أن تدخل الإنسان عن طريق التهجين يوجد صفات مستحبة لديه وإن كانت لا تفيد الحيوان فكيف ندهش إذا ظهرت بطريق طبيعي هذه المرة - صفات جديدة عند الحيوان - صفات نافعة له بالذات ومن شأنها أن تعينه على التغلب في هذه المعركة القاسية معركة الصراع من أجل الحياة ؟ إن هذه الصفات « النافعة للحيوان » لا بد أن تقوى بدون أدنى شك على مر الأجيال وتؤدي إلى ظهور سلالات جديدة ثم إلى ظهور أنواع جديدة في نهاية الأمر . وإذا كنا لا ننسى أنه يولد من أى كائن أعداد تفوق بمراحل ما يكتب له البقاء منها فيجب علينا أن نعرف بالضرورة أن الأفراد التي تتميز بأية ميزة مهما كانت طفيفة وضيئة هي الأفراد التي يكون لها حظ أكبر في البقاء والتناسل وذلك على شرط أن يكون تميزها في صالحها . أما إذا اعترض الحيوان أى تغير من شأنه أن يضر بتكيفه بالبيئة كأن يثقل جسمه في بيئة تحتاج إلى الحركة السريعة والخفة أو يرق جلده في بيئة باردة تحتاج لجلد سميك فإن هذا الحيوان لا محالة هالك » . ويختم داروين تفسيره هذا بقوله : « لقد أطلقت اسم « الانتقاء الطبيعي » أو « بقاء الأصلح » survival of the fittest على ظاهرة الاحتفاظ بالتغيرات الفردية النافعة للكائن وعلى ظاهرة اختفاء وتلاشي التغيرات الضارة به » .

الاحتفاظ conservation لا الخلق creation
هذه هي الحقيقة التي أكدها داروين والتي لم يفهمها معارضوه . إنه لم يقل أبداً إن عملية « الانتقاء الطبيعي » تخلق صفات جديدة وإنما قال فقط إنها تعين على الاحتفاظ بالصفات والتغيرات النافعة التي تظهر بمحض الصدفة ولا تتعرض لفكرة « الانتقاء الطبيعي » بتاتاً لتفسير ظهور هذه التغيرات .

ويكون الصراع على نفس الدرجة من الحدة تقريباً إذا كان الأمر يتعلق « بتنوعات » varieties تنتمي إلى نوع واحد . فلو زرعنا مثلاً أصنافاً مختلفة من القمح في وقت واحد وزرعنا في السنة التالية الحبوب المحلوطة التي نتجت عن المحصول الأول فإن الأصناف التي تلائمها التربة والمناخ أكثر من غيرها سيكون محصولها أوفر . ولا تلبث نتيجة لذلك أن تحمل في نهاية بضع سنوات محل الأصناف الأخرى وتلغنها تماماً » .

وبعد أن يعدد داروين الأمثلة التي يدعم بها نظريته ينتهى إلى هذه النتيجة الهامة وهي أن « النظام الذي نراه في الطبيعة ليس نتيجة لتدخل قوة عليا خارجية ولكنه نتيجة للتوافق أو للتكيف بين أعضاء الكائن الداخلية وبين ظروف البيئة التي يعيش فيها » .

هذا الصراع من أجل الحياة يتطوى بلا شك على صور وحشية ومخزبة وعندما يفكر المرء فيه - كما يقول داروين في ختام هذا الفصل الرئيسي من كتابه تنبعث في نفسه عوامل الأسى . « ولكننا نستطيع أن نعزى أنفسنا حين نوقن أن الحرب ليست حالة دائمة من حالات الطبيعة وأن موت الكائنات التي يكتب لها القضاء يحدث في كثير من الحالات بسرعة وبدون ألم وأن الكائنات القوية الصحيحة السعيدة هي التي تستطيع أن تعيش وتتكاثر » .

هـ - أثر تنازع البقاء على تنوع الكائنات

بقى علينا الآن أن نعرف ما هو الأثر الذي يحدثه تنازع البقاء أو الصراع من أجل الحياة على تنوع الكائنات .

يمكننا أن نفهم هذا الأثر إذا أخذنا في اعتبارنا أن تنازع البقاء يترتب عليه كنتيجة حتمية فناء عدد كبير من أفراد النوع كما يترتب عليه كذلك أن الأفراد التي

٦ - بقاء الأصلح يؤدي إلى تنوع الفصائل ثم إلى ظهور الأنواع الجديدة

هذا الانتقال من مجرد التحسن الذي يطرأ على فصيلة معينة إلى ظهور فصيلة أخرى متنوعة وذلك عن طريق الانتقاء وبقاء الأصلح ثم الانتقال مرة أخرى إلى تكوين نوع جديد يختلف إلى حد كبير عن النوع الأصلي - هذا الانتقال التدريجي الذي يوصلنا في النهاية إلى ما يمكن اعتباره خلقاً جديداً هو في الحقيقة لب النظرية الداروينية عن أصل الأنواع .

ولكن كيف يحدث هذا الانتقال ؟ وأين تبدأ اللحظة التي نستطيع أن نقول فيها بظهور « تنوع » جديد ثم بظهور « نوع » جديد ؟

يجيب داروين على هذه الأسئلة بأن عملية التغير والانتقال من حالة إلى حالة يمكن تمييزها إذا لاحظنا ماسماه « اختلاف الصفات » Divergence of characters وقد استطاع على ضوء هذا المبدأ الذي استخلصه من ملاحظاته العديدة ومن تجاربه في التهجين . أن يوضح كيف « يتضخم » الاختلاف البسيط الذي يظهر بين أفراد نوع واحد حتى يغدوا في النهاية ذلك الاختلاف الواضح الذي نلاحظه بسهولة بين نوع ونوع .

على أن داروين لا ينسى أن يؤكد « أن مجرد تراكم الصفات المتشابهة من جيل إلى جيل لا يكفي لإحداث هذه التغيرات العميقة التي تؤدي في النهاية إلى ظهور الأنواع الجديدة . بل يجب إلى جانب ذلك أن يتدخل عامل آخر ذو أهمية بالغة . يجب أن يتجه الاختلاف الجديد إلى تباعد الكائن الحي عن النوع الأصلي الذي ينتمي إليه وجعله ينحدر منحى جديداً في حياته وهذا هو المعنى الحقيقي الذي تتضمنه كلمة divergence فهي تعني « التفرع » مع اختلاف صفات الفرع عن صفات الأصل . وما يسهل هذا الابتعاد عن الأصل أن كل اختلاف في تركيب الأعضاء structure يطرأ

على الكائن الحي يؤدي إلى اقتباس هذا الكائن لعادات جديدة ووسائل جديدة لحفظ كيانه فيميل إلى الانتشار في بيئة مغايرة للبيئة الأصلية وهذه البيئة الجديدة بما تملكه من إمكانيات للحياة تساعد على تكاثر النوع الجديد وتأكيد الصفات الجديدة فيه .

نخلص من هذا إلى أن الكفاح من أجل الحياة يؤدي إلى نوع من التميز وأن هذا التميز يظل في ازدياد بحيث يؤدي إلى هلاك النماذج المتوسطة التي لم تستطع أن تتكيف بأسلوب الحياة الجديد ولا أن تحتفظ بأسلوبها القديم .

« هذا هو الكفاح من أجل الحياة الذي يجعل الحيوان يغير من طرق معيشته ليضمن لنفسه البقاء وهو في ذلك يحتمل صنوف التغير في طبيعته وتركيبه مما يؤدي إلى اختلافات جزئية تتبعها اختلافات كلية . فالتكيف بالبيئة الجديدة يؤدي بالضرورة إلى تغيرات أساسية في تركيب الأعضاء وأشكالها وهذه التغيرات تنهى بعد عدة أجيال إلى ظهور أنواع جديدة . وفي عملية التطور هذه نجد أن الأنواع كثيرة العدد هي التي يكون لها حظ أكبر في البقاء وذلك بحسب المبدأ الذي تكلمنا عنه فيما سبق وهو أن كثرة العدد تعطي فرصاً أكبر للتنوع والاختلاف وهذا التنوع يسهل بدوره عملية التكيف . أما الأنواع النادرة فلإنها لا تتطور ولا تتحسن إلا ببطء ولذلك فلإنها تقهر في معركة الكفاح من أجل الحياة إذ تتغلب عليها السلالات الجديدة المنيرة التي تنحدر من أنواع كثيرة العدد . « فالندرة هي نذير الزوال والانقراض » .

« يمكن القول إذن أن الانتقاء الطبيعي واختلاف الصفات والانقراض هي العوامل الثلاثة التي تحدث التطور وظهور الأنواع الجديدة . فالانتقاء الطبيعي يؤدي إلى التفرع وظهور صفات جديدة كما يؤدي إلى انقراض النماذج المتوسطة التي لا تستطيع التكيف وتحسين كيائها لمطابقة التغيرات التي تطرأ على البيئة » .

وفكرة التحسن هذه تكن وراء كل نظرية تطورية ونجدها عند لامارك قبل أن نجدها عند داروين ولسنا نحاول أن نوضح مغزاها من وجهة النظر الفلسفية ونكتفى الآن بأن نقول بأن علماء التاريخ الطبيعي لم يعنوا عناية كافية بتوضيح معنى عبارة « التقدم في التنظيم » Progress in organisation . ونعتقد أنهم يقصدون بذلك أن كل « تقدم » Progress إنما يعنى ازدياد التخصص specialisation أو بمعنى آخر التقدم في تقسيم العمل من الناحية الفسيولوجية . وهنا نشير إلى ملاحظة أوردها داروين في كتابه « أصل الأنواع » وهي ذات دلالة كبيرة لأنها من الإشارات النادرة التي تشير إلى الأفكار التي كانت تشغل باله والتي انتهت بظهور كتابه الثاني المشهور « سلالة الإنسان » . لاحظ داروين أن الفقرات تتميز « بتقدم » واضح في الصفات الذهنية وتركيب يقترب كثيراً من تركيب الإنسان . ويمكن في نهاية هذا الفصل أن نلخص مراحل التطور كما ذكرها داروين فيما يأتي :

« فالاختلافات الفردية والظروف المتغيرة التي يجب التكيف بها لضمان البقاء وتكاثر السلالات الجديدة وفق متوالية هرمية (حسب قانون مالتوس) - هذه هي شروط التطور . ويترتب على التكاثر الكفاح من أجل الحياة ثم بقاء الأصلح (وهذا هو الانتقاء الطبيعي) وتنقل السلالات الجديدة صفاتها إلى نسلها (قانون الوراثة) وبمساعدها على ذلك الاختيار الجنسي الذي

يقوى أثر الانتقاء الطبيعي . فمن المعروف أن الإناث تميل إلى الذكور التي تتميز عن غيرها بصفات واضحة كالقوة أو الجمال أو خفة الحركة .

ويترتب على عملية « الانتقاء الطبيعي » انقراض بعض السلالات من ناحية واختلاف الصفات عند السلالات التي تعيش من ناحية أخرى . وترداد فرص هذه في البقاء كلما تأكدت الاختلافات وازدادت . « فالاختلافات الطفيفة التي تطرأ على سلالات نوع معين تنزع باطراد نحو الزيادة حتى تصبح مساوية للاختلافات الكبيرة التي توجد بين أنواع جنس واحد بل والتي توجد بين الأجناس المتميزة » .

وفي صورة شاعرية يحتم داروين تحليله لعملية التطور بقوله : « كما أن البراعم تنتج براعم جديدة وكما أن هذه - - - إذا كانت قوية - تكون فروعاً تغطي من جميع الجوانب على الفروع الضعيفة الذابلة كذلك فإني أعتقد أن الأجيال المتعاقبة قد قامت بما يشبه هذه العملية بالنسبة لشجرة الحياة الكبيرة . فالفروع الواهنة تموت وتدفن في طبقات القشرة الأرضية على حين أن الفروع القوية المزدهرة تتكاثر وتتجدد وتغطي سطح الأرض » (١) .

(١) هذا هو نص عبارة داروين بالإنجليزية :
 "The Great Tree of Life, which fills with its dead and broken branches the crust of the earth and covers the surface with its ever-branching and beautiful ramification."



الإخوة كارامازوف لـ د. ستيفن

بقام
الأستاذ على أدهم

والتوقف عن تسجيل الحواطر التي تغاورته ، وتكاثرات عليه ، والعواطف والأحاسيس التي جاشت بنفسه ، واستبدت به ، وغلبته على أمره ، ولتجارب المرة التي مر بها وخاض غمارها ، بل إنه ليخيل للإنسان بعد قراءته أن قوى مجهولة قد سيطرت على شخصيته ولم تترك له الخيار ، فهو مرغم على الخلق الفني خشية أن يسحقه ضغطها .

وسأكتفى بالإشارة إلى بعض ملابس حياته التي تلقى ضوءاً على مؤلفاته ، وتمهد السبيل لفهم بعض جوانب هذه النفس المعقدة الغريبة البدوات والأطوار ، والحافلة بالزعات المختلفة ، والعواطف المشتجرة ، والحواطر المتعادية .

والظاهر أنه كان مقدراً له من أول نشأته وطالعة أمره أن يفتح عينيه أول ما يفتحهما على مناظر الشقاء والبؤس والألم ، فقد ولد سنة ١٨٢١ ميلادية في مستشفى للفقراء في موسكو كان يعمل فيه أبوه طبيباً جراحاً ، وكانت الأسرة تقيم في جانب من هذا المستشفى وكان الكتاب المقدس وتاريخ روسيا الذي ألفه المؤرخ الروسي كارامازين هما أول ما قرأ من الكتب ، وكان وهو طفل يقضي فترة الإجازة الصيفية في كوخ صغير

ذهب الناقد الروسي القدير يانكو لافرن في الدراسة القيمة التي وقفها على حياة دوستويفسكى وخلقته إلى أن سبب فقر الفن الحديث وهبوط مستواه وتفاهته هو أنه ليس ثمرة الحيوية المتدفقة ، والدوافع النفسية القوية التي لا يستطيع الفنان مغالبة جيشان عباها ، وزواجر تياراتها ، ولا يجد معدي عن الخلق نزولاً على حكمها ، ورغبة في التخفف من أثقالها ، فالفنان الحديث يخلق لأنه مسوق إلى الخلق ولا حيلة له في مقاومة هذا الدافع وإنما يخلق لأنه يريد أن يخلق ، ولذلك نرى في محاولاته الخلاقة أثر التكلف والمكابدة ، ومحاولة جمع أشبات نفسه ، وشوارد خواطره ، ولا يبدو على إنتاجه طابع الحتمية الداخلية التي تحاول إظهار الحياة وتأكيد ما فيها ومنها يكن نصيب هذا الاتهام الخطير الذي وجهه هذا الناقد الكبير إلى الفن الحديث بوجه عام من الصواب أو الخطأ فإننا حينما نقف حيال مؤلفات الكاتب الروائي الروسي العظيم فيودور ميخالوفتش دوستويفسكى يطالعنا مشهد عجيب ، فهنا كاتب قد نلمح بعض المهنات في فنه وأسلوبه ، وقد نخالفه في بعض نزعاته المذهبية ، واتجاهاته الفكرية ، ولكننا نشعر مع ذلك كله شعوراً قوياً بأن هذا الرجل كان لا يستطيع الإمساك عن الكتابة

على مقربة من مدينة تولا الواقعة على نهر البون ، وقد أتاح له ذلك فرصة لقاء المزارعين الروس الفقراء ومخاطبتهم والتحدث إليهم ، وهذه الحقيقة هامة في تتبع نمو شخصيته وتطور تفكيره ، فقد ظل طوال حياته شديد العطف على هؤلاء القوم البسطاء ، وبقيت هذه الانطباعات الباكرة ناضرة واضحة في ذاكرته .

وبعد أن تلقى قسطاً من التعليم في موسكو غادرها في سنة ١٨٣٧ إلى بتروغراد ليلتحق بكلية المهندسين وكان أكثر الطلبة من أبناء الأعيان والسادة الأشراف ، فشعر بالعزلة والانفراد ، ووجد السبيل إلى المتعة والترفيه عن النفس في الإكباب على القراءة ، فقرأ للكتاب الفرنسيين والألمان ، ومؤلفات بوشكين وجوجل والناقد بلنسكى ، وأعجب بوجه خاص بكتب المؤلف الواقعي العظيم بلزاك وجورج ساند ويوجين سى وفكتور هيجو وديكنز وهوفمان ، وقد نقل رواية يوجيني جرانديه التي ألفها بلزاك إلى اللغة الروسية ، وقد أثر هؤلاء المؤلفون في توجيه عبقرية الأدبية .

وبعد تخرجه من الكلية التحق بإحدى الوظائف الحكومية ، ولكنه لم يطق احتمال تكاليفها ، فتركها بعد ستة من التحاقه بها ، واعتزم أن يعيش للأدب وأن يحصل على قوته عن طريقه ، ومن ذلك العهد تبدأ سلسلة متاعبه وأزماته المتوالية التي استمرت طوال حياته ، والاضطرابات العصبية والعلل الجسدية والنفسية التي لم يطلقه من أسارها سوى الموت .

وقد كتب أولى رواياته وهي رواية « المساكين » وظهرت سنة ١٨٤٦ وأعجب بها الناقد الروسي الشاعر نكراسوف ، وشاركه في الإعجاب بها بلنسكى زعيم النقد الروسيين في عصره ومن أبرز النقاد في تاريخ الأدب الروسي ، وقد وطدت هذه الرواية شهرته وأعلت مكانته ، وقد كادت هذه الشهرة الفاجئة في مداخل الشباب تفقده اثرانه وتذهب بعقله فكتب إلى

أخيه من رسالة يقول فيها « أعتقد يا أخى أن شهرتي الآن في اكتمال ازدهارها ، ففي كل مكان يتلقاني الناس بالترحيب والرعاية والاهتمام العظيم ، والأمير أوديشسكى يرجو أن أشرفه بزيارة ، والكونت سولوجب يتزع شعره ياساً ، وقد أخبره باناييف أنه قد ظهرت عبقرية جديدة ستكتسح الباقين في طريقها ، وكل إنسان ينظر إلى باعتباري أعجوبة من أعاجيب الدنيا ، وإذا ما فتحت في ردد الهواء صدى ما يعنيه دستوفسكى ، وبلنسكى يحبنى حباً لا حدود له ، وتورجنيف الذى عاد قريباً من باريس أبدي نحوى من أول الأمر شعوراً أكثر من شعور المودة ، وقد زعم بلنسكى أن تورجنيف فتن بي » .

ولكن الرواية التالية التي ألفها دستوفسكى وأسماها « الشخصية المزدوجة » لم تعجب بلنسكى . ولكن هذا لم ينل من عزيمته المؤلف الشاب الذى مضى في عالم التأليف واثقاً من نفسه مظهراً في مطالع حياته الأدبية شتى المزايا والانجازات التي أصبحت فيما بعد السمة العامة لمؤلفاته ، وقد مال منذ محاولاته الأدبية الأولى إلى وصف حياة « المستذلين والمهانين » واستطاع أن يجمع بقدره خارقة بين البراعة في وصف الشخصيات ودقة التحليل النفسى النفاذ إلى أعماق القلوب ، وخفيا السرائر ، وبرغم ما في رواياته من ازدحام الحوادث وتعميد الحكمة الروائية فإن أهم ما يعنيه هو وصف ما يحول في نفوس أبطالها ، والدوافع التي تحركهم ، ومعنى ذلك أن الناحية النفسية هي محور اهتمامه ، ومن ثم نراه في رواياته يتخير المواقف التي يبلغ فيها التوتر النفسى أقصى مداه ، وأشد أزماته ، وهو مولع بالمشاهد المؤسمة حتى كأنه يستشعر المتعة في الاستغراق في وصفها .

وقد كتب في السنتين الأوليين من حياته الأدبية علاوة على رواية الفقراء ورواية الشخصية المزدوجة بعض القصص القصيرة ، ثم وقعت الحادثة التي

اعترضت سير حياته الأدبية وكان لها تأثير شديد في نفسه ومقبل حياته وطريقة تأليفه وموقفه من الحياة والناس بوجه عام .

ففي اليوم الثالث بعد العشرين من شهر إبريل سنة ١٨٤٨ قبض عليه بوصفه عضواً في جماعة براكشيفسكى الثورية وألقي به في غيابة عين القديس بطرس والقديس بولس الرهيب السيّ الشهيرة في انتظار المحاكمة العسكرية ، وفي اليوم الثاني بعد العشرين من شهر ديسمبر من السنة نفسها نقل مع غيره من الثائرين - دون أن يسمعوأ أى بيان - إلى ميدان سميونوفسكى ، وقد وصف لنا دستوفسكى نفسه هذا المشهد في رسالة بعث بها إلى أخيه منها قوله « في هذا اليوم الثاني بعد العشرين من شهر ديسمبر نقلنا جميعاً إلى ميدان سميونوفسكى ، وهناك تلى علينا الحكم بالإعدام ، وأعطينا الصليب لتقبله ، وكسر الخنجر فوق رؤوسنا ، وأعدت لنا الملابس الجزية (القمصان البيض) ووقفوا ثلاثة منا أمام سياج من الخوازيق لتنفيذ حكم الإعدام ، وكان ترتيبى السادس في الصف ، وقد أخذوا ينادوننا جماعات كل جماعة مكونة من ثلاثة ، وتبعاً لذلك كنت في الفوج الثاني ، ولم يبق لى في الحياة سوى دقيقة واحدة . . . وعانقت بليستشيف وديروف اللذين وقفوا على مقربة منى ، وهممت بتوديعهما ، وفي اللحظة الأخيرة سمع صوت الانسحاب ، وأعيد الذين كانوا قد شلوا إلى سياج الخوازيق وتلى علينا أن صاحب الجلالة الإمبراطورية قد وهبنا حياتنا . . . » .

وكان المشهد بحذافيره تمثيلية رهيبة قصد بها إعطاء درس قاس لهؤلاء الشبان الثائرين ، وقد طار صواب أحد المحكوم عليهم في المكان نفسه ولم يشف من جنونه ، وقد مر دستوفسكى بلحظات مرة قاسية في خلال الدقائق القلائل التي كان ينتظر فيها الموت لا يعرفها معرفة أكيدة إلا من كابد أمثالها .

وبدلاً من الحكم بالإعدام حكم على دستوفسكى بقضاء ثمانى سنوات في سجن سيبيريا ، وفي اليوم نفسه قيد هو ورفاقه بالأغلال وذهب إلى المفتى مع القتلة السفاحين واللصوص وعناة المجرمين من نقابة الأمة الروسية وسواد البشر المسوخى الطباع المتكسى الأخلاق .

وكتب دستوفسكى من سيبيريا يقول لأخيه « لقد عرفت المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة في توبولسك ، وفي أومسك وطنت نفسى على أن أعيش معهم أربع سنوات ، وهم قوم غلاظ غضاب ناغمون ، وهم يكرهون العلية كراهة لا حد لها ، وينظرون إلينا بعين السخط والنفور لأننا نفتسب إلى تلك الطبقة ، ولو أنهم استطاعوا وتيسرت لهم الأسباب لما أبقوا علينا ، فقدر لنفسك مدى الخطر الذى كان يهددنا ونحن نعاشر أمثال هؤلاء الناس خلال سنوات ونواكلهم ، وتنام معهم ، ولا سبيل لنا للشكوى من الإهانات التي كانوا لا ينفكون يوجهونها إلينا ويقذفونها بها - مائة وخمسون من الأعداء لا يتعبون من اضطهادنا - إنهم يجلسون في ذلك سرورهم ومسلاتهم ومتعة لقضاء أوقات فراغهم ، وكان مجتنا الوحيد هو عدم اكترائنا وتفوقنا الأخلاقى الذى كانوا يجلبون أنفسهم مضطرين إلى الاقرار به واحترامه » .

وهكذا بعد أن كاد يذهب بعقله التراجع الذى صادفه في مطلع حياته الأدبية واستطارت شهرته في آفاق روسيا أرغم على تلقى درس في التواضع والاستسلام . وكان يتسلى وهو في هذه الجحيم بالقراءة في نسخة من « العهد الجديد » أعطها له زوجة بطة صحبت زوجها إلى سيبيريا وكان من الذين اشتركوا في ثورة ديسمبر سنة ١٨٢٥ التي أعقبت موت القيصر الإسكندر الأول وصعود القيصر الطاغية نيقولا الأول إلى العرش . وبعد أن أمضى أربع سنوات في الأشغال الشاقة ألحق بإحدى الكتائب في سيبيريا دون أن يسمح له بالعودة إلى روسيا الأوربية .

وفي سنة ١٨٥٦ تزوج أرملة الكاتب إساييف ، وكان من الضباط المقيمين في سيبيريا وأصيب بمرض السل وقضى نحبه ، ولم يسمح للمستويشسكى وزوجته وابنها من زوجها السالف بالعودة من سيبيريا إلا بعد ثلاث سنوات ، وبطبيعة الحال كان للسنوات التي قضتها في سيبيريا تأثير كبير في حياته الروحية وتوجيه ملكاته الأدبية ، وقد كتب هو نفسه إلى أخيه يقول « إنى لا أحاول أن أخبرك عن التغير الذى طرأ على روحي وعقلي وقلبي في خلال هذه السنوات القلائل ، ومع ذلك فإن التركيز الأبدى والاتجاه إلى حمى نفسى هرباً من مرارة الواقع قد أثمر ثمرتهما ، وعندى الآن آمال وفي النفس حاجات لم أفكر فيها قط من قبل ولا خطرت لي ببال ، ولكن هذا كله سيبدو لك لغزاً خفياً . . . » .

وكانما قدر له أن يمر بالجحيم ويشاهد أهوالها وفظائنها ليكون أعرف الناس بشقاء الروح وما ينتابها من الآلام والأسقام ، وكانت النتيجة المباشرة لذلك كله ظهور كتاب « بيت الموتى » وهو أول كتاب قلعه للطبع بعد أن أكره على التوقف عن التأليف مدة إحدى عشرة سنة ، ويكاد الكتاب أن يكون ترجمة ذاتية لحياة ديستويشسكى في السجن ، ولا أعرف نظيراً لهذا الكتاب في وصف نفسية المجرمين والتغلغل إلى مستكنات ضميرهم وخفايا بواطنهم ، وهو مكتوب بأسلوب سهل واضح وبرغم ما عاناه من سوء المعاملة وضروب الاضطهاد فإن الكتاب خال من آثار الضغينة والتحامل ، بل يتم على العطف الشديد ومحاولة لكشف نواحي القوة والجمال في تلك النفوس المغيبة في ظلمات الآقبية ووراء جدران السجون ، وهو يقول في ذلك « كم من الشباب غاضت من نفوسهم الممرات ، وكم من قوة ذهبت ببدناً ، وضاعت عبثاً بين تلك الجدران ، شباب وقوة كان يمكن أن تنتفع بهما الدنيا ، وعلى أن أدلى برأى الصريح في هذا الموضوع ، فربما كان هؤلاء

الرفاق البائسون أقوى عناصر شعبنا وأعظمها حظاً من المواهب ، وهناك تذهب ضياعاً قوة الجسد وقوة العقل ، فعلى من تقع تبعة هذا الخطأ ؟ » .

وهذا الموقف الذى وقفه ديستويشسكى من المجرمين العتاة هو الذى بحث نيتشه على أن يقول في كتابه « فجر عبادة الأوثان » « إن طراز المجرمين هو طراز الرجال الأقوياء الذين أصابهم المرض . . . وشهادة ديستويشسكى في المشكلة التى تواجهنا لها أهميتها ، وقد اتفق لى عرضاً أن يكون ديستويشسكى هو الخبير النفساني الأوحى الذى أصبت عنده شيئاً أتعلمه ، وهو من أسعد قذفات الحظ التى صادفتنى في حياتى ، ووقوفى على مؤلفاته أسعد حتى من اكتشافي لستندال ، فهذا الرجل البعيد الغور الذى أصاب الإصابة كلها في تقويعه لحثالة الألمان السطحيين أدرك أن مجرى سيبيريا الذين عاش بينهم سنوات عدة - هؤلاء الجناة الذين فقدوا الأمل ولم يكن هناك سبيل إلى عودتهم للمجتمع - يختلفون اختلافاً كبيراً حتى عما كان يتوقعه ، أى أنه وجدهم قد قدوا من أحسن وأقوى وأثمن مادة تنمو على الترى الروسى » .
ومما هو جدير بالملاحظة أنه في أثناء وجوده في سيبيريا أخذت تظهر بوادر المرض الذى لازمه طوال حياته وهو مرض الصرع ، ويشير ديستويشسكى كثيراً في مؤلفاته إلى هذا المرض وأعراضه بوجه خاص ، وكانت تسبق نوبات الصرع عند ديستويشسكى ومضات تير بصيرته وتتكشف له الكثير من الحقائق الخفية وينجلي عنها الغموض والإبهام ، وهى حالة شبيهة بحالات إشراف الوعى وشفافية الحس التى يصفها . ويتحدث عنها أقطاب الصوفية ، ويصف لنا كرييلوف - أحد أبطال رواياته - هذه الحالة بقوله « هناك لحظات - قد تأتى خمس أو ست في المرة الواحدة - تشعر فيها فجأة بأن التناسق الأبدى قد اكتمل ، وهو شيء ليس أرضياً - ولا أعنى بذلك أنه سماوى - وإنما أقصد أن الإنسان لا يطبق ذلك في مظهره الأرضى ، وعليه أن

يتغير عضوياً أو يقضى نحبه ، وهذا الشعور واضح جلي ومدلول على الصواب ، وكأنا تستوعب الطبيعة كلها وتقول فجأة « نعم ، هذا حق » . . . ولو طال أمد هذه الحالة أكثر من خمس لحظات لما احتملتها النفس وكان هلاكها حتماً مقضياً ، وفي هذه اللحظات الخمس أحياء حياة كاملة ، وإني لأشتريها بحياتي كلها لأنها تساوى ذلك وتستحقه ، ولأجل أن احتملها الإنسان عشر ثوان لا معدى له عن أن يتغير عضوياً .

وأمثال هذه الحالات من حالات الوعي الإنساني تثير مشكلات كثيرة ، فمن الواضح أن الإنسان المطبوع على التفكير وإخضاع كل شيء لسلطان العقل وحكم المنطق لا يستطيع أن يحجب نفسه توجيه هذا السؤال ، وهو هل هذه الومضات المضيئة عن ذلك التناقض الأعلى لها قيمة موضوعية أو هي مجرد أوهام وأخيلة ذاتية ؟ ومعنى ذلك أن الإنسان المفكر يحاول أن يجد سنداً عقلياً للحقائق التي تطالعه في هذه الحالات ، ولكن لما كان الحصول على هذا السند العقلي من المسائل المتعذرة لذلك يظل التعارض قائماً والتوتر مشدداً بين هذين اللونين من ألوان الحق ، وهذا الصراع يبلو واضحاً في نفسية دستويشسكى وفي نفوس الكثيرين من أبطال رواياته .

وبعد عودته إلى بتروغراد بدأ هو وأخوه ميخائيل في سنة ١٨٦١ في إصدار مجلة دورية اسمها « فرميا » (أى الزمن) وقد نشر فيها روايته « بيت الموتى » وأولى رواياته الكبيرة وهي رواية « مستذلون ومهانون » وبعد مضي سنتين على صدور المجلة عطلتها الحكومة القيصرية وقد أضر ذلك ضرراً بليغاً بأحوال دستويشسكى المالية التي كانت عرضة دائماً للآزمات من جراء سوء تدبيره وإسرافه في المقامرة ، وأراد في سنة ١٨٦٤ أن يصلح أحواله المالية فأنشأ مجلة « الإبوكا » ولم يقدرها النجاح برغم أنه نشر بها روايته « رسائل من العالم السفلي » وازدادت أحواله اضطراباً وسوءاً بموت شقيقه

وزوجته في السنة نفسها ، ولما كان مضطراً إلى أن يعول أسرة شقيقه المتوفى فقد تكاثرت عليه الديون وارتبكت أحواله المالية ارتباكاً شديداً ، وأفلست مجلة « الإبوكا » ولم يجد بداً من مغادرة وطنه هرباً من الدائنين ، وعاد بعد أشهر إلى بتروغراد ، وظهرت روايته « الجريمة والعقاب » سنة ١٨٦٦ ، وقد وفق دستويشسكى في هذه الرواية توفيقاً عظيماً نادر المثال في تحليل الجريمة وبواعثها وعمت شهرة الرواية روسيا بأسرها ، ووطدت مكانته الأدبية ، وزادت شهرته سطوعاً وتألقاً ، ولكن تعالى شهرته مع ذلك لم يقلل من ديونه ، وبلغت أحواله من السوء حداً كان يهدده بدخول السجن ، ولذلك تزوج في سنة ١٨٦٦ وغادر البلاد — أو بلفظ أصرح — هرب مع زوجته الثانية إنا جريجوريثنا إلى غرب أوروبا .

وقد شاءت المصادفة أن يمر بمدينة بادن في ألمانيا أثناء هربه ، وأقبل على المقامرة وخسر كل ما كان معه من النقود للسفر ، واضطر إلى رهن كل ما معه من أمتعة السفر بما في ذلك ملابسه وملابس زوجته ، وكان هذا بلس السنوات الأربع التي قضها شارباً متتلاً يعاني البؤس والحرمان في فرنسا وسويسرة وإيطاليا وألمانيا ، وكان لا ينفك عن إرسال الرسائل إلى أصدقائه وناشرى كتبه في روسيا يلتمس إمداده بالمال ، وأكفى بنقل فقره واحدة من رسالة له كتبها للشاعر ميكوف في ٢٨ أكتوبر سنة ١٨٦٩ وأرسلها إليه من درسدن وهي قوله « كيف أقبل على التأليف وأنا أعاني الجوع وقد اضطرتت إلى رهن سراويلي للحصول على ثمن البرقية » .

وكان مما يزيد متاعبه خلافة الدائم مع ناشرى كتبه ، وسرعته المحمومة في كتابة رواياته ، وكرهته للروح البورجوازية السائدة في أوروبا ، وشدة شوقه إلى العودة لروسيا ، والشكوك والآلام التي كانت تشغل باله ، وتطغى على خواطره ، ونوبات الصرع التي

كانت تتوالى عليه ، وفي مثل هذه الأحوال المزعجة والظروف النكدية المخرجة كتب دستوفسكى روايتين من أهم رواياته وهما رواية « الأبله » ورواية المسوس أو الشياطين .

وفي خلال السنوات التي كان دستوفسكى يعاني التشريد والفاقة في خارج روسيا كانت أحوالها تعد بشيء من التحسن والسير في طريق التقدم بعد أن انبثت فيها حياة جديدة في أعقاب تحرير الأرقاء سنة ١٨٦١ في عهد القيصر الإسكندر الثاني ، وكان هناك اتجاه إلى الإصلاح السياسي والاجتماعي ، وقد اشترك في هذه الحركة معظم السياسيين الروس والكتاب البارزين ، وقد انقسموا إلى فريقين ، وهما الفريق المناصر للمثل العليا الغربية وفريق أنصار النزعة السلافية ، وكان أنصار الغرب يعملون على تجديد الحياة الروسية وإعادة تنظيمها على أسس الحضارة الغربية ، وقد شعر دستوفسكى بنفور شديد من العقلية السائدة في الغرب أثناء إقامته خارج روسيا ، وكان هذا الشعور يزيده تعلقاً بروسيا والإيمان برسالتها ، كتب في سنة ١٨٦٧ إلى صاحبه ميكوف من رسالة « أقسم بالله إن الحياة بلا وطن سحر وعذاب ! إني في حاجة إلى روسيا من أجل عملي ومن أجل حياتي ، إني مثل سمكة أخرجت من الماء . . . إني أفقد نشاطي ومواهي جميعها . . لقد شعرت أخيراً بأن أفكاراً جديدة كثيرة قد تجمعت عندي حتى أنني أستطيع أن أكتب فصلاً طويلاً عن علاقة روسيا بغرب أوروبا وعن الطبقات العليا في المجتمع الروسي ، وحقيقة أنني سيسعني أن أقول أشياء كثيرة ، إن الألمان يثرون حفيظتي ، وأسلوب حياتنا في روسيا وحياة الطبقات العليا والإيمان بأوروبا والحضارة التي انغمست فيها هذه الطبقات العليا — ذلك كله يثير غضبي كذلك » وكان كلما طالت إقامته في أوروبا ازداد نفوراً من الغرب وحضارته ، وأخذت مشكلة أوروبا وعلاقتها بروسيا تشغل باله حتى شملت أفكاره

جميعها سواء في الأخلاق أو الاجتماع أو الدين ، ويبدو ذلك في رواية الأبله ، ورواية المسوس ، وبوجه خاص في الإخوة كارامازوف التي بدأ ظهورها سنة ١٨٧٩ .

وحينما عاد إلى روسيا تحسنت حياته من الناحية المادية ويرجع الفضل في ذلك إلى زوجته التي أجادت الإشراف على أحواله المنزلية ، وكانت مكانته قلّة ازدادت علواً وقوى تأثيره الروحي في روسيا وعده كثيرون من الروس نبي روسيا الحديثة ، وبزعم الصدمات الشديدة التي صادفته في حياته ونوبات الصرع التي كانت ما تنفك تعاوده وتقدمه في السن فإنه كان شديد التوفر على التأليف بجم الحيوية ، وكأن توفد روحه كان يبعث النشاط في جسده العليل ، وفي يوم ٨ يونيو سنة ١٨٨٠ ألقى في موسكو محاضراته عن بوشكين ، وقد أحدثت تأثيراً بالغاً في نفوس الحاضرين ومضت أشهر قلائل كان يتأهب خلالها ليبدأ من جديد كتابة « يوميات مؤلف » ولكن موته المفجأ في يوم ٢٨ يناير سنة ١٨٨١ عاقه عن إتمامها ، وقد كانت جنازته من الحوادث ذات الدلالة الكبيرة في بتروغراد فقد سار فيها أفراد من مختلف طبقات الأمة الروسية وقارب عدد مشيعيه إلى مئوأة الأخير الأربعين ألفاً .

ورواية الإخوة كارامازوف تعد في رأى النقاد أعظم ما كتب دستوفسكى وأدله على نفاذ بصيرته ، وتوقد قريحته ، وهي معرض مزدهم بصنوف الدراسات النفسية والخواطر الفلسفية ، يقول عنها العلامة النفسي فرويد في الفصل القيم الذي كتبه عن « دستوفسكى وجريمة قتل الوالد » « الإخوة كارامازوف هي أعظم رواية كتبت ، وقصة كبير المحققين في محكمة التفتيش الواردة بها إحدى القيم الشاء في الأدب العالمي وقل أن تستطيع المبالغة في مدحها . . . ولا يمكن أن يكون من قبيل المصادفة أن تدور حوادث ثلاث روايات من الطرف الأدبية الباقية على الدهر حول

جريمة قتل الوالد ، وهى الملك أوديب وهملت والإخوة كارامازوف .

وقد بدأ دوستوفسكى ينشر هذه الرواية سلسلة فى صيف سنة ١٨٧٨ وظهرت كاملة فى كتاب سنة ١٨٨٠ ولكن بعض موضوعاتها كانت تشغل بال دوستوفسكى منذ سنة ١٨٧٠ فقد كتب فى تلك السنة إلى صديق له يقول إنه ينوى كتابة رواية عن مرتكب الخطيئة الكبير فى خمسة أجزاء ، وأمكن بعد الاطلاع على مذكرات دوستوفسكى الموجودة فى إداة المحفوظات الروسية معرفة أن عدداً من الشخصيات التى كانت ستظهر فى هذا الكتاب الضخم الذى كان يهدف إلى كتابته قد ظهر فى رواية « المسوس » ورواية « الشاب الخام » ورواية « الإخوة كارامازوف » ، وموضوع رواية « الملحد » وهى إحدى الروايات التى لم يكتبها يبلو كذلك فى تفكير إيفان كارامازوف — أحد الشخصيات البارزة فى رواية « الإخوة كارامازوف » — عن وجود الله ، وكان دوستوفسكى ينوى أن يسترسل فى سرد مغامرات اليوشا — أحد الأخوة — وما عرض له من صنوف الغواية ولكن موته حال دون ذلك .

وقد رمى دوستوفسكى بهذه الرواية إلى مقاومة المادية الفلسفية ، وفقدان العقيدة والأفكار الأوربية عن العلم ، التى طغت على عقول الشبان الروسين فى عهده ، كتب إلى أحد أصدقائه يقول « نحاول الناس بكل ما أوتوا من جهد إنكار الخلق المقدس وملكوت الله ومعناه » وفيلوركرامزوف والد الإخوة الذين يحملون هذا الاسم وولده إيفان وابنه غير الشرعى سمردياكوف يمثلون نزعاً إنكار وجود الله والمادية الغالبة .

وتبدأ الرواية بالصراع بين الأب العجوز وابنه ديمترى على امتلاك جروشكا والاستئثار بها ، ويسفر هذا الصراع عن قتل الأب الذى قام به أحد أبنائه ، فمن منهم القاتل ؟ وقارئ هذه الرواية ينتقل فى ثلاث

مستويات ، وهى مستوى حياة أسرة كارامازوف ، ومستوى لغز حادث قتل الوالد ومستوى التفكير الفلسفى الذى تضمنته الرواية .

والابن الأكبر ديمترى يمثل الاسترسال مع الرغبات الجماعية والشهوات المنطلقة بغير عنان وعدم القدرة على السيطرة على النفس ، وأخوه إيفان يمثل كبرياء المعززين بالعلم والذين فقدوا يقينهم الدينى وعذبت نفوسهم الشكوك ، واليوشا أصغر الإخوة يمثل النزعة الدينية ، ويصل دوستوفسكى إلى قمة الإبداع الفنية فى تصويره لرأس الأسرة فيلوركرامازوف ، فهو رجل تتمثل فيه القوى الشيطانية ، وهو مريد كثير العورات والخسائس غارق إلى أذنيه فى الشهوات الوضيعة والأعمال المستنكرة ولا يحاول إخفاء فجوره ودعارته ، بل يحاول أن يعلنها ويفاخر بهما ، ولا يصده ضمير عن ارتكاب الموبقات والإمعان فى ذلك ، وقد وصلت فيه النفس الإنسانية إلى أعماق منحدرات السقوط والتسفل والتمرغ فى الأقدار والأحوال ، وقد نتقص أعماله ونستفزع أقواله ، ولكن لا يسعنا مع ذلك كله إلا نعجب من فرط قوة حيويته وشدة تغلغل جنوره فى الأرض ، ودستوفسكى يدينه باعتباره مذنباً ولكن فى اكتفاء هذا الرجل العرييد المهرج بنفسه قوة غريبة الشأن .

وقد أجاد كذلك دوستوفسكى تصوير شخصية سمردياكوف وهو ابن فيلور غير الشرعى من الخادمة البلهاء الفتاة ليزايتا .

ويحاول الأخ الأكبر ، ديمترى التكفير عن أهوائه الجماعية بمعاناة الشقاء واستهداف الآلام ، وقد كان دوستوفسكى شديد التعلق بفكرة أن الشقاء هو خير مظهر للنفس من أدران الآثام والذنوب . ومما يروى عنه أنه فى ذات يوم قدم له أحد أصدقائه شاباً تيشر محابله بأنه سيكون له شأن فى المستقبل ، ودار الحديث عن كتب دوستوفسكى وآماله فى مستقبل روسيا والحياة بوجه عام ، وترك هذا الشاب انطباعاً حسناً فى نفس

دستوفسكى ، ولما انصرف الشاب سأل صديقه قائلاً
« ما رأيك في هذا الشاب ؟ » .

فركز دستوفسكى عينيه في صديقه وأجابه في
هدوء « أتعرف ما ينقص هذا الشاب ؟ إنه في حاجة إلى
أن يعيش ثلاث عشرة سنة في سيبيريا ، وهذا ما يعين
على تكوينه » .

وهذه وجهة نظر دستوفسكى ، فالألم عنده هو
الذى يجلو جوهر النفس ويبرز حقيقتها .

وربما أخذ على دستوفسكى بعض قرائه ولوعه
بتصوير الشخصيات الشاذة ، والطبائع المنتكسة ،
وكثرة المرضى والمجرمين التى تعج بها رواياته ، وحتى
قصصه القصيرة وأقصوصاته ، ويرجع جانب من
أسباب ذلك إلى مخالطته الأشرار والمطبوعين على الإجرام
في سجون سيبيريا ، وكان هو نفسه مريضاً ، وهو يواجه
الشر ولا يغمض دونه الطرف أو يغالط نفسه في
حقيقته ، ولكنه مع ذلك ينتج آثار العناية الإلهية ،
ويرى بقايا النور خلال الظلام الخالك ، وكيف تفوح
رائحة أزاهير الخير بين أشواك الشرور الطاغية الملتفة ،
وحقيقة أن كثيراً من الشخصيات التى يعرضها على
أبصارنا ويحلل دوافعها من حثالة البشر ، ونفايات
الإنسانية ، ولكن الكتاب الكبار حيناً يتعرضون لكشف
مغامرات الإنسانية ، ويصفون تجاربها المرة ، لا
يختارون شخصيات من الطراز العادى المألوف ،
ولما يتعرضون علينا شخصيات من طراز هملت ودون
كيشوت والملك لير ، ويحاول دستوفسكى أن يواجه
الشر ليستخرج من ثناياه الخير ، فكتبه برغم ما فيها من
المأسى الدامية المخرنة تحمل مع ذلك إلى الإنسانية رسالة
الأمل .

وكان الذى تولى قتل فيدور كارامازوف هو ابنه
غير الشرعى المختل الشعور الناقص العقل سمردياكوف
ولم تخسر الدنيا شيئاً بمصرع هذا الشرير الداعر الذى
لا خير فيه ولا فائدة للإنسانية من وجوده ، ولكن

عقل ابنه ديمتري الذى كان يبرر الجريمة ، يجد معارضة
شديدة من ضميره الذى يعنفه أشد تعنيف ، لأنه أراد
أن يقتل أباه ويتخلص منه ، وانتوى ذلك ، ولكنه
قصر عنه ، ولذلك يحاول أن يوجه الاتهام إلى نفسه ،
ويلقى تبعة الجريمة على عاتقه ، لأنه أوحى إلى
سمردياكوف فكرة القتل ، وقد شق سمردياكوف
نفسه قبل كشف الجريمة والانهاء من التحقيق .

وأليوشا الابن الأصغر اتجه انجهاً دينياً ، وهو مثل
بوذا في الأساطير المعزوة إليه يخرج من العزلة ليعيش
في الدنيا ويرشد الخائرين في سبيل الحياة ويربهم طريق
الخلاص ، وهو بحكم وراثته تجرئ في عروقه دماء
أسرة كارامازوف ولكنه تغلب على نوازع الشر الذى
في نفسه وآثر الاتجاه الدينى الإنسانى ، وقد تأثر في
اختياره لهذا السبيل بشخصية بارزة في الرواية وهى
شخصية زوسيا الراهب الذى كان يعيش في الصومعة
ومن النصائح التى وجهها الأب زوسيا إلى تلميذه
أليوشا قوله له « لا تقم من نفسك قاضاً لإصدار الأحكام
على الناس ، والحب الخاشع المتواضع قوة رهبة أقوى
تأثيراً من العنف ، والحب الناشط الفعال هو الذى
يجلب الإيمان ، فحب الناس ولا تخش ما يقرءون من
الآثام ، وحب كل مخلوقات الله وارج الله أن يجعلك
باشاً مستبشراً ، وكن مرحاً بالأطفال والطيور » .

ومن أقواله لأليوشا التى تكشف لنا عن بعض
اتجاهات دستوفسكى نفسه قوله « سيحل بك الكثير
من توائب الدهر ، ولكن هذه النكبات ستكون السبيل
لإسعادك وإشعار قلبك السرور وستبارك من أجلها
الحياة ، وتجعل غيرك من الناس يباركونها » .

وقد صاغ دستوفسكى شخصية الأب زوسيا على
مثال راهب لقيه في دير أوتين حيناً زار هذا الدير في
صحبة الفيلسوف الروسى الشاب فلاديمير سولوفيف ،
ودارت بينهما أحاديث دينية خلال الزيارة تركت أثرها
في نفسه .

وتتناول الرواية مشكلة العلاقة بين الخير والشر وبين الضرورة والحرية . وفي إحدى فصول الرواية وعنوانه « الغارق في الشهوات » يصف لنا دستوفسكى جانباً من الصراع بين فيلوركارامازوف وابنه ديمتري المفتون بجروشكا ، والتي يتنازع فيها أبوه ، ويقول دستوفسكى « جرى جريجورى وسمردياكوف إلى الحجر خلف ديمتري ، وكانا يتشاجران معه في الممر رافضين أن يسمحا له بالدخول وذلك عملاً بالأوامر التي تلقياها من فيلوركارامازوف قبل ذلك بأيام ، واغتم جريجورى حرصاً وقوف ديمتري لحظة عند دخوله إلى الحجر ليجلس عنه ، وجرى حول المائدة وقفل البابين المزوجين على جانبي الحجر اللذين يؤديان إلى الحجرات الداخلية ووقف حيال البابين المغلقين ماداً ذراعيه متأهباً للدفاع عن المدخل إلى آخر قطرة من دمه ولما رأى ديمتري ذلك أطلق صرخة وهجم على جريجورى

« لاذن هي هنا ! إنها غبأة هناك ! انسحب إلى الطريق أيها الوغد ! »

وحاول أن يجتذب جريجورى بعيداً ، ولكن الخادم المسن دفعه إلى الوراء ، فاستشاط ديمتري غضباً وهجم على جريجورى وضربه بكل قوته ، فسقط الرجل المسن كما تسقط كتلة من الخشب ، ووثب ديمتري فوقه واقتحم الباب ، وشحب وجه سمردياكوف وأخذ يرتعش ، وهو واقف في طرف الحجر الآخر على مقربة من فيلوركارامازوف وقد ارتبك واختلط عليه أمره .

وصاح ديمتري قائلاً « إنها هنا ! لقد رأيتهما في الثو واللحظة متجهة إلى المنزل ، ولكني لم أستطع القبض عليهما ، فأين ؟ أين هي ؟ » .

وصيحته « إنها هنا » كان لها تأثير في نفس فيلور بافلوفتش كارامازوف لا يمكن وصفه ، فقد ذهب عنه كل ما تولاه من الخوف .

وصاح مندفعاً خلف ديمتري « امسكوا به ! اقبضوا عليه ! » .

وفي أثناء ذلك قام جريجورى من أرضية الحجر ولكنه كان لا يزال يبدو مذهولاً ، وجرى لإيقان واليوشا خلف والدهما ، وسمع في الحجر الثالثة صوت سقوط شيء أحدث رنيناً ، وكان ذلك زهرية كبيرة ولكنها ليست غالية الثمن على ركيزة من الممر ، وقد قلبها ديمتري وهو يجرى إلى جانبها .

وصاح الرجل العجوز « وراه ! النجدة ! » . فأمسك لإيقان واليوشا بالرجل العجوز ، وكانا يحاولان إرغامه على العودة إلى مكانه .

وصاح لإيقان في وجه أبيه غاضباً « لماذا تجرى وراه ؟ إنه سيقنك في الحال » .

« إيقان ! اليوشا ! لا بد أنها هنا ، جروشكا هنا ، لقد قال إنه رآها بنفسه وهي تجرى » .

كان يكاد ينفص بريقه ، ولم يكن ينتظر جروشكا في ذلك الوقت ، والأخبار المفاجئة بأنها في المنزل أخرجه عن طوره ، فكان يرتعش غضباً ويبدو فاقد الصواب .

فصاح إيقان قائلاً « ولكنك رأيت بنفسك أنها لم تأت إلى هنا » .

« ولكن يمكن أن تكون قد جاءت من المدخل الآخر » .

« ولكنك تعرف أن ذلك المدخل الآخر مقفل ومفتاحه معك » .

وظهر ديمتري فجأة في قاعة الاستقبال ، وبطبيعة الحال وجد الباب الآخر مقفلاً ، والواقع أن مفتاحه كان في جيب فيلور بافلوفتش ، وكانت توافد الحجرات جميعها مقفلة ولذلك لم يكن هناك سبيل لحجى جروشكا إلى أى مكان في المنزل ولا لخروجها إلى أى مكان منه .

وحينما رآه فيلور بافلوفتش ثانية صاح قائلاً

« امسكوا به ! إنه كان يسرق النقود في مخدعي »
وانتزع نفسه من إيقان معاوداً المجوم على ديمتري ،
ولكن ديمتري لوح يديه ، وفجأة أمسك بالرجل
العجوز من خصلتي الشعر الباقيتين في صدغيه وشدهما
بعنف ، وطرحه على الأرض ، وأحدث صوت وقوعه
ضججة ، وركله مرتين أو ثلاث مرات بكعبه في وجهه ،
فتأوه العجوز بصوت حاد ، وبالرغم من أن إيقان
لم تكن له قوة ديمتري الجسدية فقد ألقى ذراعيه حوله ،
وجذبه بكل قوته ، وساعده اليوشا بقوته الواهنة بأن
أمسك بديمتري من الأمام

وصاح به إيقان قائلاً « أنها المخنون ! لقد قتلته » .
فصاح ديمتري لاهت الأنفاس « هذا ما يستحقه !
وإذا لم أكن قد قتلته فاني سأعود ثانية لأقتله ، ولن
تستطيع حمايته ! » .

فصاح به أليوشا بلهجة الأمر « ديمتري ! انصرف
من هنا فوراً » .

« اليكسي ! خبرني ، إني لا أصدق غيرك ، هل
كانت هنا في هذه اللحظات أولاً ؟ لقد رأيته بعيني وهي
ترحف من هذا الطريق ، بجانب الحاجز من الحارة ،
ولما صحت بها ولت هاربة » .

« أقسم أنها لم تكن هنا ، ولم يكن أحد ينتظر
قدومها » .

« ولكني رأيته ... فلا بد أنها كانت هنا ...
سأعرف فوراً أين هي ... أستودعك الله يا الكسي !
لا تقل كلمة واحدة لأيسوب عن النقود الآن ، ولكن
اذهب إلى كاترينا إيقانوفنا من فورك ولا تتردد في أن
تقول لها « إنه يرسل إليك تحياته ! » ، تحيات ، تحياته
ولا شيء غير التحيات والوداع ، وصف لها ما شاهدته »
وفي أثناء ذلك رفع إيقان وجريجوري الرجل العجوز
وأجلساه على كرسي له تكأة ، وكان وجهه ملطخاً
بالدماء ، ولكن لم يكن فاقد الوعي ، وكان يستمع في
فرط اهتمام إلى صيحات ديمتري ، ولا يزال يتوهم أن

جروشينكا موجودة في مكان ما بالمنزل ، ونظر إليه
ديمتري نظرة تنطوي على الكراهة الشديدة وهو
خارج .

وصاح قائلاً « لا أندم على إراقة دمك ! فاحذر
أنها العجوز ، وحذار من أحلامك فإن عندي كذلك
أحلاماً ، وإني ألعنك وأتبرأ منك كل التبرؤ » .
وانطلق يجرى من الحجرة .

فنشج العجوز قائلاً وهو لا يكاد يبين « إنها هنا ،
لا بد أنها هنا يا سمردياكوف ! » وكان يشير
بإصبعه .

فصاح به إيقان غاضباً « كلا ، إنها ليست هنا أيها
العجوز المخنون ! ها هو يغشى عليه ! أسرع
يا سمردياكوف باحضار الماء ومشفة ! »

وأسرع سمردياكوف ليحضّر الماء ، وخلعها
ملابس الرجل العجوز ووضعها في الفراش ، وبلا
المنشفة حول رأسه ، وكان قد أنهكه ما احتسأه من
الشراب وما تلقاه من الضربات فأغمض عينيه واستغرق
في النوم حالماً وضع رأسه على الوسادة ، وعاد إيقان
واليوشا إلى غرفة الاستقبال ، وأزال سمردياكوف
بقايا الزهرية المكسورة ، ووقف جريجوري إلى جانب
المائدة ينظر إلى أرضية الغرفة في أسى واكتئاب .

وخاطبه اليوشا قائلاً « ألا تضع ضمادة مبتلة حول
رأسك وتأوى إلى الفراش كذلك ؟ إننا سنغني به ، لقد
لطمك أخي لكمة شديدة على رأسك » .

فقال جريجوري في وضوح وهو حزين « لقد
أهانني ! » .

فعلق إيقان على ذلك بابتسامة مغتصبة قائلاً « لقد
أهان أباه » .

فعاد جريجوري يقول « لقد كنت أغسل له جسده
في الدن وقد أهانني » .

فهمس إيقان لأليوشا قائلاً « لعنة الله على كل
ما حدث ، لو لم أجذبه بعيداً لكان قد قضى عليه ،

ولم يهون عليه القيام بذلك من أجل عيسوب أليس كذلك ؟ » .

فأجابه اليوشا صائحاً « لا سمح الله ! » .

فاسترسل إيفان في همسه قائلاً « ولماذا لا يسمع »

وقطب وجهه في خبث وأتم حديثه قائلاً

« أفعى تبتلع أفعى ، وكلاهما يستحق ما ينزل به »

فأبدى أليوشا اشمزازة .

« بطبيعة الحال إنى لا أتركه يقتل كما فعلت توأ ،

فانتظر هنا يا اليوشا ، إنى سأذهب لأقوم بجولة في الساحة فقد بدأت أشعر بصداق في رأسى » .

فذهب اليوشا إلى مخدع والده ، وجلس إلى جانب

فراشه خلف الستار قرابة ساعة ، وفتح الرجل العجوز

عينيه فجأة . ونظر طويلاً إلى اليوشا . وكان واضحاً

أنه يتذكر ويتأمل ، وسرعان ما تم وجهه على الانفعال الشديد .

وهمس في خوف « أين إيفان ؟ » .

« إنه في الساحة ، لقد أصابه صداع ، وهو قائم بالمراقبة » .

« أعطنى المرأة ، إنها موضوعة هنالك ، أعطنى

إياها » .

فأعطاه أليوشا امرأة صغيرة مستديرة كانت

موضوعة على صوان الثياب ، فنظر إلى وجهه فيها ،

وكان أنفه متورماً ورماً شديداً وعلى الجانب الأيسر من جبهته كدم كبير قرمزى .

« ماذا يقول إيفان يا عزيزى اليوشا وبأبني

الوحيد ، إنى خائف من إيفان ، إن خوفى من إيفان

أكثر من خوفى من الآخر ، أنت الوحيد الذى لا أخشى منه شراً . . . » .

« لا تخف من إيفان كذلك ، إنه غاضب ولكنه

سيدافع عنك » .

« وماذا فعل الآخر يا اليوشا ؟ وهل جرى وراء

جروشكا ؟ قل لى الحقيقة يا ملاكى وهل كانت هنا

توأ أو لا ؟

« لم يرها أحد ، لقد كان ذلك من قبيل الخط ، إنها لم تحضر إلى هنا » .

« أنت تعرف أن متبا يريد أن يتزوجها ، أن

يتزوجها » .

« إنها لن تزوجه » .

« إنها لن تزوجه ، لن تزوجه ، ولن تزوجه

بأى حال من الأحوال ! » .

واهتز الرجل العجوز سروراً وارتياحاً كأنما كان

لا شئ يبعث على إدخال الفرح على نفسه وإشعاره

بالارتياح أكثر من هذا القول ، وفي غمرة السرور

ونشوته أمسك بيد أليوشا وضغط عليها بحرارة واضعاً

إياها على قلبه ، والتفت الدموع في عينيه .

« خذ تمثال العذراء الذى كنت أحدثك عنه منذ

لحظات واحمله إلى منزلك واحتفظ به لنفسك »

وسأدعك تعود إلى الدبر ، ولقد كنت أهزل في هذا

الصباح فلا تغضب منى يا أليوشا ، إنى أشعر بصداق

في رأسى ، فأرح قلبى يا أليوشا وكن ملاكاً وقل لى

الحق ! » .

فقال أليوشا في حزن « لا تزال تسأل هل كانت

هنا أو لا ؟ » .

« لا ، لا ، إنى مصدقك ، سأخبرك بما فى الأمر ،

اذهب إلى جروشكا بنفسك أو ابحث عنها فى مكان ما .

وأسرع وسلها ، وانظر بنفسك من تحتاره ، هو أو أنا ؟

ماذا ؟ أنتستطيع ذلك ؟ » .

فتمتم أليوشا قائلاً وقد ارتبك « لو رأيته لسألتها » .

فقاطعه الرجل العجوز قائلاً « إنها لن تحببك ، فهى

خبثة مأكرة ، وستبدأ بتقبيلك وتقول لك إنك أنت

بغيتها ، وهى مخادعة شيمتها الغدر وفاجرة ، فلا تذهبن

إليها ، لا تذهبن » .

« لا يا أبى ، إنه غير لائق ، وليس من الصواب

فى شئ » .

« وإلى أين كان يريد أن يرسلك توأ ؟ فقد كان

يصبح قائلاً وهو منطلق « اذهب »

« إلى كاترينا إيفانوفنا » .

« من أجل النقود ؟ لتطلب منها نقوداً ؟ » .

« لا ، لم يكن ذلك من أجل طلب النقود » .

« ليس عنده نقود ، ولا أقل من القليل ، وسأستقر

طوال الليل وأروى في الأمر ، ويسعدك أن تذهب ،

وربما تلقاها . . . وأكد لي بحيثك إلى في صباح الغد

أكد ذلك . فعندى ما أقوله لك غداً ، هل تحبى ؟ » .

« نعم » .

« حينما تحضر ادع أنك جئت بدافع رغبتك في

السؤال عني ، ولا تذكر لأى إنسان ما قلته لك ، لا

تقل عنه كلمة واحدة لإيفان »

« حسن جداً » .

« صحبتك السلامة يا ملاكى ، لقد وقفت إلى

جانبي اليوم ، ولن أنسى لك هذا ، وعندى ما سأقوله

لك غداً ، ولكن لا بد لي من التفكير فيه » .

« وكيف حالك الآن ؟ » .

« سأهض غداً من الفراش ، وأخرج سليماً معافاً »

وبينما كان أليوشا يعبر الساحة وجد إيفان جالساً

على مقعد عند المدخل ، وكان مشغولاً بكتابة شئ في

مذكرته بالقلم الرصاص ، وأخبر أليوشا إيفان أن أباه

قد استيقظ ، وسمح له بالعودة إلى الدبر لينام به .

فوقف إيفان وقال بلهجة ودية « يسرنى أن ألقاك

غداً » .

فقال أليوشا « سأكون عند أسرة هوهلاكوف غداً

وقد أكون عند كاترينا إيفانوفنا كذلك إذا لم أجدها

الآن » .

فقال إيفان وقد علت وجهه بسمه « ولكنك ذاهب

إليها الآن مهما يكن من الأمر ، فشكراً لك ووداعاً »

فارتبك أليوشا .

« أحسبني أفهم الآن سبب صيحاته وجانباً مما حدث

قبل ذلك وقد سألك ديمتري الذهاب إليها وأن تقول

لها - وهذا هو الواقع - إنه يودعها ؟ » .

فأجابه أليوشا قائلاً « كيف ينتهى يا أخى هذا

الخلاص الفظيع بين الوالد وديمتري ؟ » .

« لا يستطيع أحد أن يعرف ، وجه التأكيده ،

فقد ينتهى إلى لا شئ ، وقد يسفر عن نتيجة مخيفة ،

وهذه المرأة كالوحش . ومهما يكن من الأمر فإن

علينا أن نستبقى الرجل العجوز في داخل المنزل ، ولا

ندع ديمتري يدخل إليه » .

« أسمح لي يا أخى أن أسألك شيئاً أكثر من ذلك ،

فهل من حق أى إنسان أن ينظر إلى الناس ويحكم أبهم

جدير بأن يعيش ؟ » .

« ولماذا تدخل مسألة الجدارة ؟ إن المسألة بيت فيها

بقلوب الناس على أسس أخرى أقرب إلى الطبيعة ،

أما من ناحية الحقوق فمن له الحق في أن يريد ؟ » .

« لا من أجل موت إنسان آخر ؟ » .

« وماذا لو كان من أجل موت إنسان آخر ؟

ولماذا يكذب الإنسان على نفسه ما دامت الناس جميعاً

تعيش هكذا ، وربما ليس في استطاعتهم أن يكونوا غير

ذلك . أترك تشير إلى ما قلته تواء - وهو أن أفعى تبتلع

أفعى ؟ وفي هذه الحالة دعنى أسألك أنتظنى مثل

ديمتري قادراً على إراقة دم عيسوب وقتله ؟ » .

« ماذا تقول يا إيفان ؟ إن مثل هذه الفكرة لم تخطر

لي قط ببال ، ولا أظن ديمتري أهلاً لذلك كذلك » .

فابتسم إيفان وقال « شكراً لك ولو على ذلك

وحده ، وكن واثقاً من أنى سأدافع عنه دائماً ، ولكن

في صميم رغباتى سأحتفظ لنفسى بحرية التفكير كاملة

في هذه الحالة ، فصحبك السلامة إلى الغد ، فلا تدنى

ولا تلحقني بالأوغاد » .

وتصافحاً بحرارة لم يكن لها بها سابق عهد ، وشعر

أليوشا بأن أخاه قد خطا الخطوة الأولى للاقتراب منه ،

وأنه من المؤكد لم يفعل ذلك إلا مدفوعاً بباحث محدد »

وقد فصل لنا دستويشسكى في هذا الفصل جانباً من

الخلاف الذي وقع بين الأب العجوز والابن الشاب ، كما كشف لنا بعض نواحي نفسية الابن الثاني إيثان وموقف الابن الأصغر أليوشا ونزعتة الدينية ، وفي الفصل الثاني من الجزء الثاني من الرواية يدع دستوفسكي فيدور كارامازوف يكشف لنا نفسه في حديثه مع ابنه أليوشا عن ابنه الآخر فهو يقول لأليوشا « إنه لم يسألني تقوداً ، وهذا حق ، ولكنه لم يحصل مني على شيء ، فقد اعتزمت أن أعيش أطول زمن ممكن ، ومن ثم ترائي يا أليوشا في حاجة إلى كل ما لم يكن عشت زمناً أطول كانت حاجتي إلى المال أكثر ، وظل يذرع أرض الحجر من ركن إلى آخر ويداه في جيبه » ما أزال أعد في الخامسة بعد الخمسين ، ولكني أريد أن أعد كذلك مدة عشرين سنة أخرى ، وكلما أمنت في الشيخوخة صرت كما تعلم شيئاً مقبولا ، فلن تقبل على المومسات من تلقاء أنفسهن ، ولذلك سأكون في حاجة إلى مالي ، ولذلك ترائي أكثر من ادخار المال لأحتفظ به لنفسي يا عزيزي أليوشا ، ويمكن أن تعرف ذلك ، لأنني أريد أن أنطلق في طريق الآثام إلى نهاية الشوط ، وذلك لأنني أستعذب الإثم ، والناس جميعهم يذمونه ، ولكنهم جميعهم يعيشون في الإثم ، وغاية ما في الأمر أن الآخرين يقرقرون الإثم خفية وأنا أقرقه جهاراً نهائياً ولذلك ينقض على جميع الآثمين الآخرين لكوني بمثل هذه البساطة ، وجنتك يا أليوشا لا تلائم ذوق ، وأنا أصارحك بذلك ، وليست هي بالمكان المناسب للسيد الغطريف هذه الجنة حتى لو كانت موجودة ، واعتقادي أنني أنام ولن أستيقظ من نومي ثانية ، ويمكنك أن تصلي من أجل روحي إذا أردت ، وإذا لم ترد ذلك فلا تلعبها ! هذه هي فلسفتي ، ولقد أحسن الحديث إيثان هنا أمس ولو أننا كنا جميعاً سكارى ، وإيثان مغرور معجب بنفسه ، ولكن ليس له حظ من المعرفة ولا من التعليم ، وهو يجلس صامتاً

ويستمع للإنسان دون أن يتحدث - وهذا هو ما يخلصه .
وفي إحدى المناقشات التي دارت بين أليوشا وأخيه يقول إيثان لأخيه « عندي أن الحب الذي يشبه حب المسيح للناس معجزة مستحيلة الحصول في الأرض . لقد كان الها ، ولكننا لسنا آلهة ، وافترض مثلاً أنني أعاني الشقاء وأكابد الألم ، فالغير لا يستطيع أن يعرف أبداً مدى ما أقاسيه لأنه إنسان آخر وليس إياي ، وأكثر من ذلك أنه ينذر أن يكون الإنسان مستعداً للتسليم بشقاء الغير (كأن هذا الشقاء نوع من الامتياز) أتعرف لماذا لا يريد أن يسلم بذلك ؟ لأنني لست طبيب الرائحة أو لأن لي وجها يبدو فيه الغباء أو لأنني قد حسنت على قلبي ، وعلاوة على ذلك فإن هناك ألواناً مختلفة من الشقاء ، هناك الشقاء المذل مثل الجوع ، ولكن حينما نصل إلى الشقاء الأسمر - مثل الشقاء من أجل فكرة - فإن الغير ينذر أن يسلم به ربما لأن يتوهم أن وجهي في رأيه لا يشبه وجه الرجل الذي يشقى من أجل فكرة ، ولذلك يحرمني في الحال من عطفه وليس ذلك من فساد قلبه ورداءة نفسه ، وعلى المتسولين أن لا يظهروا أنفسهم ويكتفوا بطلب الإحسان عن طريق الجرائد ، والإنسان يستطيع أن يحب جاره حباً معنوياً مجرداً أو حتى من بعيد ولكن هذا الحب مستحيل مع الاقتراب . ويكفي هذا فقد أردت أن أطلعك على وجهة نظري » .
وهو في هذا الحديث يربنا وجهة نظر إيثان المناقضة لوجهة نظر أليوشا المستمسك بالآداب المسيحية والمتأثر بآراء الأب زوسيا .

وفي مناقشة أخرى يقول إيثان لأخيه أليوشا « تخيل نفسك قائماً خلق مصير الإنسان ، وأن هدفك أن تجعل الإنسان سعيداً ، وأن تمنحه في النهاية الطمأنينة والراحة ، ولكن كان الأمر يستلزم أن تعذب حتى الموت مخلوقاً ضئيلاً ، ولم يكن هناك معدي عن ذلك ، فهل توافق أن تكون منشئ الوجود الإنساني على هذا الشرط ؟ » .

ويجيبه أخوه أليوشا « كلا إني لن أقبل ذلك » .
فرد إيفان قائلا « وهل تستطيع أن تسلم بفكرة
أن الناس الذين تخلق من أجلهم الكون يوافقون على أن
تكون سعادتهم قائمة على أساس دماء الضحية الصغيرة ؟
وأنهم يظلون سعداء إلى الأبد بعد قبول ذلك ؟ »

وفي الفصل الخاص بكبير قضاة محكمة التفتيش
يجعل دستويفسكى هذا القاضي الكبير مخاطب السيد
المسيح قائلا « إن الإنسان بطبيعته أضعف وأحط مما
اعتقدت ! فهل في استطاعته أن يصنع ما صنعت ؟ إنك
باحترامك الكبير للإنسان طلبت منه الكثير . ولقد
أحببت أكثر مما أحببت نفسك ، ولو أنك قلت احترامك
له لبأثته أقل مما سألت ، ولكان هذا أقرب إلى الحب
لأن العبء في هذه الحالة سيكون أخف حملا » .

وفي فصل عنوانه « سيدة ضعيفة الاعتقاد » يذكر
لنا دستويفسكى محادثة بين الأب زوسيا والسيدة المشار
إليها ، وكان أليوشا حاضر تلك المحادثة .

يقول الأب زوسيا مخاطباً السيدة التي تقدمت
ابنتها في سبيل الشفاء بتأثيره الروحي (الشعور بالراحة
ليس الشفاء الكامل ، وقد يجيء من أسباب مختلفة ،
ولكن إذا كان هناك أى برء فهو من إرادة الله ، وكله
من الله ») والتفت إلى أحد الرهبان الذين جاءوا لزيارته
والتزود من نفحاته الروحية وقال له « إني لا أرى
الزائر إلا في القينة بعد الفينة : وإني أعاني المرض
وأعرف أن أيامي معدودة » .

فصاحت السيدة قائلة « لا . لا . لن يأخذك الله
منا ، ستعيش طويلا ، أمامك زمن طويل ، وم
تشكو ؟ يبدو لي أن صحتك جيدة وأنتك مستبشر
سعيد » .

« إن حالتي اليوم حسنة بصورة تفوق المؤلف ،
ولكني أعلم أن هذا التحسن لن يظل طويلا ، وأنا خبير
بالمرض الذي أعانيه ، فإذا كنت أبلى لك سعيداً فلن
يكون في وسعك أن تحدثنني بشيء أبعث على ارتياحي

من ذلك القول ، لأن الإنسان قد خلق للسعادة ، وأى
إنسان سعيد سعادة تامة من حقه أن يقول لنفسه « إني
أنفذ إرادة الله على الأرض » وجميع الصالحين الأبرار
والقديسين والشهداء الأطهار كانوا سعداء » .

فصاحت السيدة قائلة « كيف تقول ذلك ! إنها
كلمات جريئة وسامية ! . ويبدو أنك تنفذ إلى أعماق
القلوب بكلماتك . ومع ذلك فأين السعادة ؟ أين هي ؟
ومن ذا الذي يستطيع أن يقول عن نفسه إنه سعيد ؟
وما دمت قد سمحت لنا بأن نراك مرة أخرى اليوم
فدعني أفضي إليك بما لم أستطع أن أنطق به في المرة
الأخيرة . ما لم أجترئ على قوله . ولقد شقيت به
طويلا . إني أعاني الشقاء فاغفر لي ، إني أعاني الشقاء ! »
وفي غمرة من حماسة الشعور ضمت يديها بعضهما
إلى بعض أمامه .

« مما تشقن بوجه خاص ؟ » .

« أشقى . . . من ضعف اليقين » .

« ضعف اليقين بالله ؟ »

« كلا . كلا ، إني لا أجترئ حتى على التفكير
في ذلك . ولكن الحياة الأخرى - إنها لغز محير ! ولا
أحد . لا أحد يستطيع أن يحل هذا اللغز ، فاستمع لي !
إنك تشفى النفوس ، ولك خيرة واسعة بالروح
الإنسانية ، وبطبيعة الحال لا أجسر على أن أنتظر منك
أن تصدق حديثي بخلافه ، ولكني أوكد لك بشرفي
إني جادة فيما أقول ، إن فكرة الحياة وراء القبر تحيرني
وتذهلني إلى حد الألم وإثارة الرعب ، ولست أدري
لمن ألقا ، ولم أقدم على ذلك طوال حياتي ، ولكني
الآن أجسر على سؤالك ، فبالله ! ماذا تظن في الآن ؟ »
وضمت يديها بعضهما إلى بعض .

فقال لها زوسيا « لا تكربك معرفة رأيي عنك ،
إني أعتقد أنك مخلصه فيما تعاني من شقاء » .

« إني أشكرك شكراً جزيلاً ! وأنت ترى أنني

أغمض عيني وأسأل نفسي إذا كان أى إنسان عنده

يقين فمن أين أتاه هذا اليقين ؟ وحينئذ يقولون إنه جميعه يأتي من الخوف تلقاء مظهر الطبيعة الذى يتهددنا ، وإنه لا نصيب له من الحقيقة ، وأقول لنفسى « ماذا لو كنت مؤمنة طوال حياتى وحينما يمضى فى الموت لا يكون هناك سوى الأشواك النامية فوق قبرى » كما قرأت لأحد المؤلفين ، إنه شيء فظيع ، فكيف أستطيع استرداد يقينى ؟ لقد اعتقدت حينما كنت طفلة صغيرة اعتقاداً ألياً بدون تفكير فى أى شيء . فكيف ، كيف يثبت الإنسان هذا الاعتقاد ؟ لقد جئت لأضع روحى أمامك وأسألك عنها ، ولو أتى تركت هذه الفرصة تغلت منى فلن يستطيع أحد طوال حياتى أن يجيبنى ، فكيف أثبت هذا اليقين ؟ وكيف أقنع نفسى ؟ آه ما أشقانى ! إني أقف وأنظر حولى وأرى أنه قل من يعنيه ذلك ، ولا أحد يتعب باله بالتفكير فى ذلك ، وأنا وحدى التى لا تطيق هذا الموقف ، إنه شيء عمت مهلك ! » .

« من غير شك ، ولكن لا سبيل لى إثباته ولو أنه من الممكن أن تقتنعى به . »
« كيف ؟ » .

« عن طريق تجربة الحب الفعال ، فحاولى أن تحبى جيرانك حباً فعالاً لا محسه لغوب . وكما تقدمت فى طريق الحب ازداد تأكدك من حقيقة الله وخلود روحك ، وإذا وصلت لى نسيان النفس الكامل فى حبك لجيرانك فإنك ستؤمنين إيماناً لا يشوبه شك ولا يستطيع الشك أن يتسرب لى نفسك . وقد جرب ذلك ، وهو مؤكد . » .

« فى الحب الفعال ؟ ان هناك مسألة أخرى - وأية مسألة ! أرجو أن تصدقنى إذا قلت لك إن حبى للإنسانية قد وصل لى حد أنى أحلم دائماً بأن أنزل عن كل ما أملك لها وأترك ابنتى ليز ، وأنظم فى سلك أخوات الرحمة ، وفى تلك اللحظات أشعر بأننى أوتيت من القوة ما أستطيع أن أتغلب به على العقبات كلها ، ولا

نحيفنى فى تلك اللحظات الجراح والقروح ، فلنى أضمدها وأنظفها بيدي ، وسأمرض المصاب وسأكون مستعدة لتقبيل أمثال هذه الجراح . » .

« إنه كثير وحسن أن يمتلئ عقلك بأمثال هذه الأحلام لا بغيرها ، وفى بعض الأحيان ستفعلين الخير فى الواقع دون أن تدري . » .

« نعم ، ولكن هل أستطيع طويلاً مثل هذه الحياة ؟ » واسترسلت فى الحديث وقد اشتد تحمسها لى حد الهوس « هذه هى المسألة الرئيسية ، هذه هى المسألة التى تؤلم نفسى أشد الألم ، وإني أغمض عيني وأسأل نفسى « هل تبقى طويلاً بهذا السبيل ؟ وإذا كان المريض الذى تغسل جراحه لا يتفكك بالشكر ومعرفته الجميل وإنما أتعبك بزواته دون أن يقدر خدامك الخير وشرع فى انتقاصك وألقى عليك أوامره فى خشونة وتقدم للسلطات العليا بالشكوى منك (وهو ما يحدث فى أغلب الأوقات حينما يقامى الناس الآلام الشديدة) فإذا يكون إذن ؟ فهل تظل محتفظاً بحبك أو تتخلى عنه ؟ أتعلم أننى انتهيت وأنا أشعر بالخوف والنفور لى تلك النتيجة ، وهى : أنه إذا كان هناك شيء محو حبى للإنسانية فإنه نكران الجميل ، وموجز القول إننى خادم مأجور أنتظر الأجر فى الحال - أى المدح وأن أتقاضى ثمن الحب حباً ، وخلافاً لذلك لا أكون أهلاً لأن أحب أى إنسان . » .

واعترتها نوبة تعنيف للنفس ، وختمت حديثها بنظرة لى شيخ الكنيسة تم على الاعترام المتحدى .

فقال الأب زوسيا « إنها تشبه القصة التى حدثنى عنها مرة أحد الأطباء ، وكان رجلاً قد تقدمت به السن وكان من غير شك رجلاً بارعاً ، وكان يتحدث فى صراحة مثل صراحتك ولو أنها كانت فى قالب الهزل ولكن الهزل المشوب بالمرارة ، كان يقول « إني أحب الإنسانية ولكنى أعجب من نفسى ، فكلماً ازداد حبى للإنسانية بوجه عام قل حبى للإنسان بوجه خاص ،

« أقول الحق ؟ » حسن ، الآن بعد هذا الاعتراف
أعتقد أنك مخلص وأنت طيبة القلب ، فإذا لم تصل إلى
السعادة فاذكري دائماً أنك سائرة في الطريق الصحيح ،
وابذلي جهدك في عدم التنحي عنه ، وتجنبي الزيف قبل
كل شيء . كل ضروب الزيف وبخاصة عدم الصدق
مع نفسك ، وراقبي ما تتورطين فيه من الخداع وتأمليه
في كل ساعة وكل لحظة ، وتحاشي الاحتقار ،
احتقارك للغير واحتقارك لنفسك ، وما يبدو لك سيئاً
في داخل نفسك سيزداد صفاء ونقاء كلما راقبته في
نفسك ، وتجنبي الخوف كذلك ، ولو أن الخوف لا
يكون سوى نتيجة لكل لون من ألوان الزيف ، ولا
تخشي خور العزيمة في الوصول إلى الحب ، ولا يشتد
بك الخوف حتى من أعمالك السيئة ، وبوئسنى أنى لا
أستطيع أن أواسيك بأكثر من هذه الكلمات لأن العمل
بالحب شيء قاس فظيع إذا قرن بالحب في الأحلام ،
فالحب في الأحلام شديد الحرص على العمل المباشر ،
العمل الذي يتم بمشهد من الجميع ، والناس مستعدون
لأن يجودوا بحياتهم إذا لم يطل أمله المحنة ومررت بسرعة
والجميع يشهدونها ويهللون لها كأنهم على المسرح ،
ولكن الحب الفعال عمل وجلد . وهو كذلك عند بعض
الناس ربما كان علماً كاملاً ، وإنى أتنبأ أنك حينما ترين
وقد أخذك الروع أنك برغم ما بذلت من الجهود قد
ابتعدت عن الهدف الذى قصدت إليه بدلاً من الاقتراب
منه . ففى تلك اللحظة نفسها أتنبأ بأنك متصلة إلى
وترين بوضوح قوة المولى المعجزة الذى كان طوال
الوقت يراك بحبه ويسدد خطواتك في الخفاء ، وسامحني
لأنى لا أستطيع البقاء معك أكثر من ذلك ، إنهم
ينتظروننى ، أستودعك الله .

كانت السيدة تذرف الدموع .

« ليز ، ليز ! باركها - باركها » .

فقال الأب زوسيا مداعباً « إنها غير جدية بأن
تحب ، لقد لحظت شقاوتها طوال الوقت ، ولماذا

وكثيراً ما توصلت في أحلامي إلى عمل مشروعات حماسية
لخدمة الإنسانية ، وربما كنت أواجه الصלב في الواقع
إذا استلزم الأمر ذلك فجأة ، ومع ذلك فلننى لا أستطيع
أن أعيش مع أى إنسان في حجرة واحدة مدة يومين
كما أعرف ذلك بالتجربة ، وحالما يقترب منى أى
إنسان تزعج شخصيته سرورى بنفسى وتحد من حريقى
وفي مدى أربع وعشرين ساعة أبداً أكره خير الناس
وأحسنهم ، أكره واحداً لأنه يطيل الإقبال على الطعام
وأكره الآخر لأنه مصاب ببرد ولا ينفك يتمخط من
أنفه ، وأناصب الناس العداء في اللحظة التى يقتربون
فيها منى ، ولكن كان يحدث دائماً أننى كنت كلما
لزدت كراهة للناس أفراداً ازداد حبي للإنسانية
وتحمسى لها .

« ولكن ما العمل ؟ ماذا يفعل الإنسان في مثل هذه
الحالة ؟ أعليه أن يئأس ؟ » .

« كلا يكفى شعورك بالضيق من هذه الحالة ،
فاغلي ما تستطيعين وكله سيضاف إلى حسابك ، وقد
حدثت في نفسك أشياء كثيرة ما دمت قد استطعت
أن تعرفى نفسك بهذا العمق وهذا الإخلاص ، فلو
أنك كنت تتحدثين إلى بمثل هذا الإخلاص لمجرد أن
تظفري باستحسانى لصراحتك كما فعلت في التوا واللمحة
فإنك بطبيعة الحال لن تصلى إلى شيء في طريق تحقيق
الحب الحقيقى ، ولا يكون الأمر أكثر من أحلام
وتذهب حياتك جميعها كما يزول الطيف ، وفي مثل
هذه الحالة ستمتنعين عن التفكير في الحياة الأخرى
كذلك ، وفي النهاية تهدأ نفسك على أية صورة من
الصور » .

« لقد صحتنى ! الآن ليس غير وأنت تتحدث
أدركت أننى حقيقة كنت أسعى لأنال منك استحسان
صراحتى حينما قلت لك إننى لا أستطيع احتمال نكران
الجميل ، لقد كشفت لى نفسى ، لقد نفذت بنظراتك
إلى أعماقى وأوضحت لى نفسى ! » .

كنت تضحكن من أليوشا ؟ » .

والواقع أن ليز كانت خلال ذلك الحديث مشغولة بالسخرية من أليوشا ، فقد لحظت من قبل أن أليوشا غلب عليه الحياء ، وحاول أن يتحاشى النظر إليها ، وقد وجدت في ذلك موضوعاً للفكاهة والتسلية ، وانتظرت عاملة أن تلتقى عيناها ، ولما عجز أليوشا عن احتمال نظرتها المتعمدة اضطرا اضطراً إلى أن ينظر إليها فجأة فضحكت في وجهه ضحكة الفائزة المنتصرة ، فازداد ارتباك أليوشا وأظهر استياءه ، وأخيراً حول وجهه عنها وتوارى خلف ظهر شيخ الكنيسة ، وبعد دقائق قليلة جذبته ثانية نفس القوة التي لا تقاوم فحول وجهه ليرى هل هي لا تزال موجهة إليه نظراتها أو أنها انصرفت عنه ، ووجدتها تكاد تكون مائلة من مقعدها لتظل ناظرة إليه متلهفة على مبادلته إياها النظر . ولما التفت عيناها ضحككت فلم يستطع الأب زوسيا إلا أن يقول « لماذا تسخرين منه هكذا أيها الفتاة الشقية ؟ » .

وفجأة وعلى غير انتظار احمر وجهها خجلاً ، وأبرقت عيناها وظهرت على وجهها علامات الجذ والاهتمام ، وأخذت تتحدث في سرعة وعصية وبصوت فيه حماسة وغضب قائلة « لماذا نسي كل شيء ؟ لقد كان يحملني وأنا طفلة صغيرة . وكنا نلعب معاً ، وكان يأتي إلينا ليعلمني القراءة ، أتعرف ذلك ، ومنذ سنتين مضت حينما ذهب بعيداً قال لي إنه لن ينساني وأنا صديقان إلى الأبد إلى الأبد ! والآن أراه متخوفاً مني ، أحسبني محاولة أن آكله ؟ لماذا لا يريد الاقتراب مني ؟ لماذا لا يتكلم ؟ ولماذا لا يحضر لزيارتنا ؟ إنك لا تمنعه عن القيام بذلك ، فنحن نعرف أنه يذهب إلى كل مكان ، وليس من اللائق أن أدعوه للزيارة ، وكان يجب عليه أن يكون هو البادئ بالتفكير فيها إذا كان لم ينسني بعد ، والآن هو يسعى لإنقاذ روحه ! فلماذا أليستموه هذا الجلباب الواسع ؟ إنه إذا جرى سيتعثر ويسقط » .

وفجأة خبأت وجهها في يدها وأخذت تضحك ضحكة عصية طويلة مسموعة لا سبيل إلى مقاومتها ، وقد أصغى إليها شيخ الكنيسة باسم الوجه وباركها في رفق وحنان ، وبينما كانت تقبل يده ضغطت عليها ورفعها إلى عينها وبكت .

« لا تغضب مني ، إني ساذجة ولا أصلح لشيء ، وربما كان أليوشا على حق ، ربما كان مصيباً الصواب كله في عدم رغبته في زيارتنا ليرى فتاة تثر الضحك » . فقال شيخ الكنيسة « أوكد لك أنني سأرسله » .

وقد أجرى دستويشسكي الكثير من أفكاره وانجهااته على لسان الأب زوسيا وهو من الشخصيات البارزة في روايته العظيمة ، من قبيل ذلك حديث زوسيا عن العلم في العالم الحديث وتأثيره في إضعاف الناحية الروحية في الفصل الثالث من الكتاب السادس وذلك حيث يقول عن معاصريه « عندهم العلم ولكن في العلم لا شيء سوى ما هو موضوع للحواس ، فالعالم الروحي والجزء الأسمى من كيان الإنسان يندبرمته ويحذف بنوع من الانتصار بل بشيء من الكراهة ، فقد أعلنت الدنيا عهد سيادة الحرية وبخاصة في العهد الأخير ، ولكن ماذا نرى في هذه الحرية التي يتحدثون عنها ؟ ليس فيها سوى العبودية وهلاك النفس . لأن الدنيا تقول « عندك رغبات ولذلك اعمل على إشباعها لأن لك من الحقوق في ذلك مثل ما لأغني الناس وأقوام نفوذاً ، ولا نخش إشباع هذه الرغبات بل اعمل على مضاعفة رغباتك » هذه هي النزعة الجديدة السائدة في العالم ، وهم يرون الحرية في ذلك ، ولكن ما الذي يسفر عنه حق مضاعفة الرغبات ؟ عند الأغنياء العزلة والانتحار الروحي وعند الفقراء الحسد والقتل لأنهم أعطيت لهم حقوق ولكن لم يبصروا بالوسائل التي يسلمون بها حاجاتهم ، وهم يزعمون أن العالم يزداد اتحاداً وترباطاً في مجتمع أخوي لأنه قهر المسافات ، وطوى الأبعاد ، وأطلق الأفكار حلقة في الهواء ، ولكن وأسفاه لا يمكن الوثوق بمثل

هذه الرابطة الجماعية ، ففسر الناس للحرية على أنها الإشباع المضاعف السريع للرغبات يجعلهم يشوهون طبيعتهم ، لأن ذلك ينمى فيهم رغبات طائشة رعتاء وعادات سيئة ، وأوهاماً مضحكة ، فهم لا يعيشون إلا للحسد المتبادل وللترف وحب المظاهر ، وستكون عندهم حفلات العشاء والزيارات والعربات والمناصب والدرجات والتخلم والحشم في رأيهم من المستلزمات التي يضحى من أجلها بالشرف والشعور الإنساني ، بل سيتحمر الناس إذا عجزوا عن إشباع هذه الرغبات ، ونرى هذا الشيء نفسه بين الذين لا يعدون من الأغنياء في حين أن الفقراء سيغرقون حاجتهم التي لم تشبع في العكوف على الشراب ، ولكن سرعان ما يشربون الدماء بدلاً من النبيذ ، وهم مسوقون إلى ذلك ، وأسأل هل مثل هؤلاء الناس أحرار ؟ وأعرف أحد « أبطال الحرية » وقد أخبرني هو نفسه أنه حيناً حرم في السجن من الطباقي وصل به الضيق وسوء الحال إلى حد أنه خان القضية التي نصب نفسه مدافعاً عنها من أجل الحصول على الطباقي ! ومثل هذا الرجل يقول « إنني أجاهد من أجل قضية الإنسانية » .

فكيف يستطيع مثل هذا الإنسان الجهاد ؟ وماذا يصلح له ؟ ربما كان قادراً على أن يقوم ببعض الأعمال السريعة ولكنه لا يستطيع أن يثبت طويلاً ، فلا عجب أن أمثاله بدلاً من أن يظفروا بالحرية قد وقعوا في شرك العبودية وبدلاً من أن يخلعوا قضية الحب الأخوي واتحاد الإنسانية قد ارتطموا في حمأة الخلاف والعزلة كما حدثني الزائر الغامض وأستاذي في شباني ، ولذلك نرى فكرة خدمة الإنسانية والحب الأخوي وتضامن النوع البشري قد أخذت تضعف وتتضاءل في العالم ، وحقيقة إن هذه الفكرة تتناول في بعض الأوقات بالاحتقار والاستنكار ، لأنه كيف يستطيع الإنسان الخلاص من مألوف عاداته ؟ وماذا يصير إليه أمره إذا كان أسيراً لعادة إشباع رغباته العديدة التي خلقها

لنفسه ؟ إنه في عزلة فإذا يعنيه من شؤون باقي الإنسانية ؟ لقد نجحوا في جمع حشد أعظم من الأشياء ولكن الابتهاج في الدنيا قد ولى مدبراً .

ولكن دستوفسكي مع ذلك كله لا يفقد الأمل ويقول عن لسان زوسيا (« هل يمكن أن يكون حليماً أن الإنسان في النهاية وخاتمة المطاف سيجد سروره وإرتياحه في الأعمال المضيئة والصنائع الإنسانية لا في المتع الوحشية شأنه في هذا العصر وفي النهم والفسوق والتظاهر والمفاخرة والحسد المتبادل ؟ » إلى أعتقد اعتقاداً راسخاً أن ذلك ليس حليماً وأن الوقت قد حان ، والناس يضحكون ويتساءلون متى يجيئ هذا الوقت وهل يبدو أنه قادم ؟ إلى أعتقد أنه بعون المسيح سوف تحقق هذا الشيء العظيم . وكمن من الأفكار الكثيرة التي غشيت الأرض في تاريخ الإنسانية كانت لا تخطر بالبال قبل ظهورها بعشر سنوات ! وحينما جاء أوانها وحل ميعاد ظهورها قدمت وانتشرت في أنحاء الأرض جميعها » .

وقد وجهت تهمة قتل فيدور كارامازوف إلى ابنه ديمتري ، وكانت هناك شبهات وقرائن كثيرة تدعو إلى هذا الاتهام ، ولكن الواقع أن القاتل الحقيقي كان ابنه غير الشرعي سمردياكوف . وفي سرد أحداث الرواية بعد إلقاء القبض على ديمتري متهماً بقتل أبيه تتجلى براعة دستوفسكي الكاتب الروائي وخصب خياله ووصفه للمحاكمة وإجراءاتها ودفاع المحامي فيتيكوفتش عن المتهم غاية في قوة التصوير ودقة التعبير .

وقد اتهم دستوفسكي بالرجعية حيناً من الزمن في روسيا السوفيتية وأعرض عن كتبه وأغفل ذكره . ولكن في السنوات الأخيرة خفت حدة نقده والتحامل عليه ، وفسرت اتجاهاته الدينية تفسيراً فلسفياً ومهما يكن من الأمر فإنه لم يكن من المناسب أن يتنكر التقاد الروسيون لمفخرة من مفاخر أدبهم القومي ولرواقي فنان فيلسوف يضعه نقاد الغرب في مصاف أمثال شكسبير وهومر وغيرهما من القمم العالية في الأدب الإنساني .

فهرس المجلد الثاني من تراث الإنسانية

ويشمل :

- ١- فهرست الكتب :
- ٢- فهرست المؤلفين :
- ٣- فهرست بأسماء الباحثين :

الكتب

رقم الصفحة	التطور الخلاق	رقم الصفحة	آراء أهل المدينة الفاضلة
٤٥٣ - ٤٢٦	برجسون	٥٨٢ - ٥٦٩	الفارابي
٦٨٠ - ٦٦٧	جيتا	٥٤٨ - ٥٣١	الأحمر والأسود
٧٦٠ - ٧٤٧	جين اير	١٠٠٨ - ٩٩١	متاندال
٦٤٤ - ٦٣٠	شارلوت بروني	١٦٩ - ١٥٤	الأخوة كارامازوف
٦١٩ - ٦١١	حسن المحاضرة	٩٩٠ - ٩٧٣	دستوفسكي
٨٥ - ٧٥	السيوطي	٦٦٦ - ٦٤٥	استخراج الأوتار في الدائرة
٥٩٦ - ٥٨٣	حكايات الأخوين جريم	٥٦ - ٥٠	البيروني
١٣ - ٤	الأخوين جريم	٩٩٠ - ٩٧٣	أصل الأنواع
٧٤٦ - ٧٣٢	الخواطر	٣٢٩ - ٣١٨	داروين
٤٦٧ - ٤٥٤	بكال	٢٩٦ - ٢٧٠	إضافات إلى جيولوجية وحفريات الصحراء الليبية
٨١٥ - ٨٠٤	دافيد كبرفيلد	٩٧٢ - ٩٥٦	تسلي
٧٧٩ - ٧٦١	تشارلس ديكنز	٩٠٥ - ٨٨١	اعترافات القديس أوغسطين
٤٣٥ - ٤٢١	دروس في الفلسفة الوضعية	١٩٣ - ١٨١	القديس أوغسطين
٨٠٣ - ٧٩٢	أوجست كونت	٢٤٥ - ٢٢٨	أليس في أرض العجائب
٧٤ - ٥٧	ديوان شعر كاتوللوس	٨٤٨ - ٨٣٣	لويس كارول
	كاتوللوس	٣٩٠ - ٣٧٣	أندرو مارك
	ذهب مع الريح		راسين
	مرجريت متشل		أوديب ملكاً
	رحلة ماركو بولو		سوفوكليس
	ماركوبولو		الأورجانون الجديد
	رسالة التوحيد		فرانسيس بيكون
	محمد عبده		آين اكبرى
	رسالة الغفران		أبو الفضل بن مبارك
	أبو العلاء		بابرنامه
	سراج الملوك		ظهر الدين محمد بابر
	الطرطوشي		البخيل
	سقط الزند		مولير
	أبو العلاء الممرى		البستان
	سقوط الإمبراطورية الرومانية		سعدى الشيرازى
	جيون		بول وفرجينى
			برناردان دى سان بيير

قصيدة الأعمال والأيام

٤٩٢ - ٤٨٣	هيبودوس
	الكامل في التاريخ
٩٢٢ - ٩٠٦	ابن الأثير
	كتاب الحيوان
٢٢٧ - ٢١٥	الحافظ
	كتاب الصناعات
٥٠٨ - ٤٩٢	أبو حلال السكري
	الكتب الخمسة
٧٩١ - ٧٨٠	كثشوبس
	الكون
٧٤٦ - ٧٤٩	الكندر فون هومبولت
	الليالي
٥٤٩ - ٢٣	الفريد دي موسى
	ما بعد الطبيعة
٥٣٠ - ٥٢٢	أرسطوطاليس
	المثل السائر في أدب الكاتب
١١٤ - ١٠١	ضياء الدين بن الأثير
	محاورات ليو باردي
٣٥٦ - ٣٤١	ليوياردى
	مذهب الثورات الروحية « الملوئادولوجيا »
٦١٠ - ٥٩٧	لينس
	مقالات الإسلاميين
٤٧٢ - ٣٥٧	الأشعري
	لداءات إلى الأمة الألمانية
٢١٤ - ١٩٤	قتله
	اللساء العالمات
٥٦٨ - ٥٤٩	موليير
	نشأة الحياة على الأرض
١٨٠ - ١٧٠	أوياردن
	النظرية الميكروبية للمرض
٣٠٧ - ٢٩٧	لوى باستير
	يوميات اميل
٦٩٨ - ٦٨١	مضى فردريك اميل

٥٢١ - ٥٠٩	المقرئى
	شرح نهج البلاغة
١٣٩ - ١٢٥	ابن أبي الحديد
	الشعر الشرقى
١٥٣ - ١٤٠	عزرا ياونته
	الشفاء
٢٦٩ - ٢٥٧	ابن مينا
	ظاهريات الفكر
٧٣١ - ٧١٥	ميجل
	العالم لإرادة وتمثلا
١٢٤ - ١١٥	شوينهور
	العقد الفريد
٣٢ - ١٤	ابن عبدربه
	علم الأخلاق
٩٥٥ - ٩٣٣	سينورا
٧١٤ - ٦٩٩	إميل بوتر
	عن طبيعة الأشياء
٤٠٤ - ٣٩١	لوكريتيوس
	عيون الأخبار
٣٤٠ - ٣٣٠	بن قتيبة
	فاوست
٨٨٠ - ٨٤٩	جوته
	الفرس
٦٢٩ - ٦٢٠	ايسخيلوس
	فن الشعر
٢١٧ - ٢٠٨	أرسطوطاليس
	فن الشعر
٩٣٢ - ٩٢٣	موراتوس
	في التربية الجمالية للإنسان
٨٣٢ - ٨١٦	فردريش شيلر
	القانون المسعودى
٤٢٠ - ٤٠٥	البيرونى

المؤلفون

رقم الصفحة

الأخوين جريم هما ياكوب وفيلهم جريم

حكايات الأخوين جريم

ياكوب (١٧٨٥-١٨٦٣ م)

فيلهم (١٧٨٦-١٨٥٩ م) ٦١٩-٦١٦

أرسطوطاليس

فن الشعر (٢٨٤-٢٢٢ ق م) ٣٠٨-٣١٧

ما بعد الطبيعة ٥٢٢-٥٣٠

الأشعري أبو الحسن الأشعري

مقالات الإسلاميين (٢٦٠-٣٢٤ م) ٣٥٧-٣٧٢

الفريد دي موسيه

اليال (١٨١٠-١٨٥٧ م) ٢٣-٤٩

القديس أوغسطين

اعترافات القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠ م) ٦٥٤-٦٦٦

ألكسندر ايفانوفتش = أوبارين

ألكسندر فون هومبولت = فردريك هنريش

الكون (١٧٦٩-١٨٥٩ م) ٢٤٩-٢٥٦

اميل بوترو

العلم والدين (١٨٤٥-١٩٢١ م) ٦٩٩-٧١٤

أوبارين ألكسندر ايفانوفتش

نشأة الحياة على الأرض (-) ١٧٠-١٨٠

أوجست كونت

دروس في الفلسفة الوضعية (١٧٩٨-١٨٥٧ م) ... ٣-١٣

ايسخيلوس

الفرس (٥٢٥- م. ق) ٦٢٠-٦٢٩

برجسون

الطود الخالق (١٨٥٩-١٩٤١ م) ٤٢٦-٤٥٣

برناردان دي سان بيير = جاك هنري

بول وفرجنى (١٧٣٧-١٨١٤ م) ٣٧٣-٣٩٠

بسكال

المواطر (١٦٦٢-١٦٢٣ م) ٧٥-٨٥

رقم الصفحة

ابن أبي الحديد عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن أبي الحسن

شرح نهج البلاغة (٥٨٦-٦٥٦ م) ... ١٢٥-١٢٩

ابن الأثير عز الدين أبو الحسن محمد الشيباني

الكامل في التاريخ (٥٥٥-٦٣٠ م) ... ٩٠٦-٩٢٢

ابن سينا أبو عبد الله الحسين بن عبد الله بن سينا

الشفاء (٣٧٠-٤٢٨ م) ٢٥٧-٢٦٩

ابن عبدربه

المقد الفريد (٢٤٦-٣٢٨ م) ٩٤-٣٢

ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري المروزي

عيون الأخبار (٢١٣-٢٧٦ م) ٢٣٠-٢٤٠

أبو بكر الطرطوشي = الطرطوشي

أبو حامد عبد الحميد بن أبي الحسن عز الدين ابن أبي الحديد

أبو الحسن الأشعري = الأشعري

أبو الريحان = البيروني

أبو عبد الله الحسين بن عبد الله بن سينا = ابن سينا

أبو عثمان بن بحر بن محبوب البصري = الجاحظ

أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري التنوخي

مقط الزند (٣٦٢-٤٤٩ م) ٥٧-٧٤

رسالة الففران ٤٢١-٤٣٥

أبو الفتح بن الأثير = ضياء الدين بن الأثير

أبو الفضل بن مبارك العلاي

أبين اكبرى (٨٥٨-) ٤٦٨-٤٨٢

أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري المروزي = ابن قتيبة

أبو نصر محمد الفارابي = الفارابي

أبو هلال العسكري الحسن بن عبد الله بن سهل

كتاب الصناعتين (٣١٠-٣٩٥ م) ٤٩٣-٥٠٨

اتين أميل ماري بوترو = اميل بوترو

أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري التنوخي = أبو العلاء

أحمد بن علي المقرئ = المقرئ

استخراج الأوتار في الدائرة (٣٦٢-٨٤٤٠) ١٥٤-١٦٩

القانون المسعودي ... ٤٠٥-٤٢٠

تستل

إضافات إلى جيولوجية وحفريات الصحراء الليبية

(١٨٣٩-١٩٠٤ م) ٥٠-٥٦

تشارلس ديكنز

دافيد كبرنيك (١٨١٢-١٨٧٠ م) ٥٨٣-٥٩٦

الجاحظ أبو عثمان بن بحر بن محبوب البصري

كتاب الحيوان (٧٧٨-٨٦٨ م) ٢١٥-٢٢٧

جاك هنري = برناردان دي سان بيير

جان راسين = راسين

جلال الدين السيوطي = السيوطي

جورج وليم فردريك هيغل = هيغل

جوته

فاوست (١٧٤٩-١٨٣٢ م) ٨٤٩-٨٨٠

جيا كوما ليوباردى = ليوباردى

جيون

سقوط الإمبراطورية الرومانية (١٧٣٧-١٧٩٤ م) ٨٦-١٠٠

الحسن بن عبدالله بن سهل أبو هلال العسكري =

أبو هلال العسكري

داروين

أصل الأنواع (١٨٠٩-١٨٨٢ م) ٩٧٣-٩٩٠

دستويفسكي

الاخوة كارامازوف (١٨٢١-١٨٨١ م) ٩٩١-١٠٠٩

راسين

أندروماك (١٦٣٩ - م) ٢٧٠-٢٩٦

سبينوزا

علم الأخلاق (١٦٣٢-١٦٧٧ م) ٩٣٣-٩٥٥

ستاندال هنري بيل

الأحمر والأسود (١٧٨٣-١٨٤٢ م) ٥٣١-٥٤٨

سعدى الشيرازي مشرف بن مصلى

البستان (- ١٦٩١ م) ٨٣٣-٨٤٨

أوديب ملكا (بين ٤٩٤٧-٤٩٤٠ ق.م) ٩٥٦-٩٧٢

السيوطي جلال الدين

حسن المحاضرة (٨٤٩-٩١١ م) ٣٦٠-٦٤٤

شارلوت برونتي

جين إير (١٨١٦-١٨٥٥ م) ٧٤٧-٧٦٠

شوبنهور

العالم إرادة وتمتلا (١٧٨٨-١٨٦٠ م) ١١٥-١٢٤

ضياء الدين بن الأثير أبو الفتح

المثل في أدب الكاتب (٥٥٨-٦٣٧ م) ١٠١-١١٤

الطوطوشي

سراج الملوك (بين سنتي ٤٤٥٠-٤٥١٠ م) ٧٩٢-٨٠٣

ظهير الدين محمد بابر

بابرنامه (٨٨٨-٩٣٧ م) ١٨١-١٩٣

عز الدين ابن أبي الحديد أبو حامد عبد الحميد بن

أبي الحسن = بن الأثير

عزرا باوند

الشعر الشرق (١٨٨٥ م) ١٤٠-١٥٣

الفارابي أبو نصر محمد

آراء أهل المدينة الفاضلة (٢٥٩-٣٣٩ م) ٥٦٩-٥٨٢

فتشه

تداعات إلى الأمة الألمانية (١٧٦٢-١٨١٤ م) ١٩٤-٢١٤

فرانسيس بيكون

الأورجانون الجديد (١٥٦١-١٦٢٦ م) ٨٨١-٩٠٥

فردريك شيلر يوهان كريستوف

في التربية الجمالية للإنسان (١٧٥٩-١٨٠٥ م) ٨١٦-٨٣٢

فردريك هنريش = ألكسندر فون هومبولت

كانتالويس كتابوس فاليروس كانتالويس

ديوان شعر كانتالويس (٨٤ - ق.م) ٧٣٢-٧٤٦

كنفسيوس

الكتب الخمسة (٥٥١-٤٧٩ ق.م) ٧٨٠-٧٩١

لوكريتيوس قينوس كاروس

عن طبيعة الأشياء (بين سنتي ٩٩-٥٥٤ ق.م)

٥٠ ق.م) ٣٩١-٤٠٤

النظرية الميكروبية للمرض (١٨٢٢-١٨٩٥ م) ٢٩٧-٣٠٧

ألين في أرض السجائب (١٨٣٢-١٨٩٨ م) ٣١٨-٣٢٩

مذهب الذرات الروحية «المونادولوجيا»

(١٦٤٦-١٧١٦ م) ٥٩٧-٦١٠

محاوالت ليوباردى (١٧٩٨-١٨٣٧ م) ٣٤١-٣٥٧

رحلة ماركو بولو (-) ٨٠٤-٨١٥

رسالة التوحيد (١٨٤٩-١٩٠٥ م) ٧٦١-٧٧٩

ذهب مع الريح (١٩٠٠-١٩٤٩ م) ٤٥٤-٤٦٧

السلوك (١٣٦٤-١٤٤٢ م) ٥٠٩-٥٢١

البخيل (١٦٢٢-١٦٧٣ م) ٢٢٨-٢٤٥

النساء العالمات ٥٤٩-٥٦٨

قصيدة الأعمال والأيام (-) ٤٨٣-٤٩٢

يوميات اميل (١٨٢١ - م) ٦٨١-٦٩٨

فن الشعر (٦٥-٨ ق.م) ٩٢٣-٩٣٢

ظاهريات الفكر (١٧٧٠-١٨٣١ م) ٧١٥-٧٣١



الباحثون

رقم الصفحة	الباحثون	رقم الصفحة	الباحثون
٨٠٣ - ٧٩٢	جمال الدين الشيال	١٣٩ - ١٢٥	إبراهيم الايبارى
٧٩١ - ٧٨٠	عراج الملوك	٣٤٠ - ٣٣٠	شرح نهج البلاغة
	حسن شحاته سنعان	٦٤٤ - ٦٣٠	عيون الأخبار
	الكتب الخمسة		حسن المحاضرة
	زكريا إبراهيم		إبراهيم مكرم
٤٥٣ - ٤٣٦	الطور الخالق	٩٧٢ - ٩٥٦	أوديب ملكاً
٦٦٦ - ٦٤٥	اعترافات القديس أوغسطين		أحمد إبراهيم الشريف
	سعيد عبد الفتاح عاشور	٧٤ - ٥٧	مقط الزند
٩٢٢ - ٩٠٦	الكامل في التاريخ		أحمد حماد الحسينى
	سليم أنطون	٢٢٧ - ٢١٥	كتاب الحيوان
٢٥٩ - ٢٤٦	الكون		أحمد حمدى محمود
	سيد بدوى	٨٣٢ - ٨١٦	في التربية الجمالية للإنسان
٩٩٠ - ٩٧٣	أصل الأنواع		أحمد سعيد الدمرداش
	صوفى عبد الله	١٦٩ - ١٥٤	استخراج الأوتار في الدائرة
٤٦٧ - ٤٥٤	ذهب مع الريح		أحمد عبد الرحيم أبو زيد
٧٦٠ - ٧٤٧	جين لير	٤٠٤ - ٣٩١	عن طبيعة الأشياء
	عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)	٧٤٦ - ٧٣٢	ديوان شعر كاتولوس
٤٣٥ - ٤٢١	رسالة الفقراء		أحمد فؤاد الأهواني
	عبد الحليم مستصر	٣٧٢ - ٣٥٧	مقالات الإسلاميين
٢٦٩ - ٢٥٧	الشفاء	٧١٤ - ٦٩٩	العلم والدين
	عبد الحميد اللواخلى		أحمد محمود الساداتى
٥٤٨ - ٥٣١	الأحمر والأسود	١٩٣ - ١٨١	بابرنامه
	عبد الرحمن بدوى	٤٨٢ - ٤٦٨	أبين اكبرى
٥٣٠ - ٥٢٢	ما بعد الطبيعة		إمام إبراهيم أحمد
	عبد الرحمن صدق	٤٢٠ - ٤٠٥	القانون المسعودى
٢٩٦ - ٢٧٠	أندروماك		أنور عبد العلم
	عثمان أمين	١٨٠ - ١٧٠	نشأة الحياة على الأرض
٢١٤ - ١٩٤	لداوات إلى الأمة الألمانية		ليلى نعمان حكيم
٧٧٩ - ٧٦١	رسالة التوحيد	٨٥ - ٧٥	المواظرة
	على آدم	٣٩٠ - ٣٧٣	بول وفرجى
١٠٠٨ - ٩٩١	الإحوة كارامازوف		بدوى طبانه
١٠٠ - ٨٦	سقوط الإمبراطورية الرومانية		المثل السائر في أدب الكاتب
٣٥٦ - ٣٤١	مخاورات ليوباردى	١١٤ - ١٠١	
٦٩٨ - ٦٨١	يوميات اميل		

ظاهريات الفكر ... ٧٣١ - ٧١٥

رحلة ماركو بولو ... ٨١٥ - ٨٠٤

علم الأخلاق ... ٩٥٥ - ٩٣٣

السلوك ... ٥٢١ - ٥٠٩

إضافات إلى جيولوجية وحفريات الصحراء الليبية ٥٠ - ٥٦

دروس في الفلسفة الوضعية ... ١٣ - ٣

حكايات الأخوين جريم ... ٦١٩ - ٦١١

النظرية الميكروبية للمرض ... ٣٠٧ - ٢٩٧

الشعر الشرقي ... ١٥٣ - ١٤٠

أليس في أرض العجائب ... ٣٢٩ - ٣١٨

دافيد كبرفيلد ... ٥٩٦ - ٥٨٣

البيان ... ٤٩ - ٣٣

البخيل ... ٢٤٥ - ٢٢٨

النساء العالمات ... ٥٦٨ - ٥٤٩

آراء أهل المدينة الفاضلة ... ٥٨٢ - ٥٦٩

العالم لإرادة وتمثلا ... ١٢٤ - ١١٥

الأورجانون الجديد ... ٩٠٥ - ٨٨١

مذهب الذوات الروحية « المونادولوجيا » ... ٦١٠ - ٥٩٧

جيتا ... ٦٨٠ - ٦٦٧

العقد الفريد ... ٣٢ - ١٤

البيستان ... ٨٤٨ - ٨٣٣

فن الشعر ... ٩٣٢ - ٩٢٣

قصيدة الأعمال والأيام ... ٤٩٢ - ٤٨٣

الفرس ... ٦٢٩ - ٦٢٠

كتاب الصناعتين ... ٥٠٨ - ٤٩٣

فاوست ... ٨٨٠ - ٨٤٩

